

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS CURSO
DE MESTRADO

CAROLINA ALVIM SANTOS

**Os Apinajé e a História. Reflexões sobre a historicidade apinajé na documentação
histórica e na literatura antropológica.**

GUARULHOS

2018

CAROLINA ALVIM SANTOS

Os Apinajé e a História. Reflexões sobre a historicidade apinajé na documentação histórica e na literatura antropológica.

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais
Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: Ciências Sociais
Orientação: Maria Cristina Pompa

GUARULHOS

2018

Alvim Santos, Carolina.

Os Apinajé e a História. Reflexões sobre a historicidade apinajé na documentação histórica e na literatura antropológica/Carolina Alvim Santos.
– Guarulhos, 2018.

140f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Humanas, 2018.

Orientador: Maria Cristina Pompa.

Título em outro idioma: The Apinajé and History. Reflections about the historicity of Apinajé in historical documentation and anthropological literature.

1.Apinajé. 2.Índios em Goiás. 3.História indígena. 4.Missionários. I. Pompa, Maria Cristina. II. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Humanas. III. Os Apinajé e a História. Reflexões sobre a historicidade apinajé na documentação histórica e na literatura antropológica.

Carolina Alvim Santos
**Os Apinajé e a História. Reflexões sobre a historicidade apinajé na literatura
antropológica clássica**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Ciências
Sociais

Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: Área de concentração

Aprovação: ____/____/____

Profa. Dra. Orientadora Maria Cristina Pompa
Universidade Federal de São Paulo

Profa. Dra. Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina Grande

Prof. Dr. Marcos Pereira Rufino
Universidade Federal de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Tânia e Lázaro, à minha irmã, Juliana, e à minha avó, Julia, por todo amor, todo apoio e por compreenderem a minha ausência. Agradeço à minha amiga-irmã, Fatinha, pela torcida e por todo carinho.

Aos meus amigos, Mila Vale, Natalia do Vale, Selma, Antônio, Cris, William, Renata Euletério, Miriam Vidal, Ricardo Lopes Dias e Sun, eu agradeço pela torcida e pelo suporte nos momentos difíceis.

Aos professores e às professoras do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unifesp eu agradeço por contribuírem para com o meu aprendizado.

Registro também meus agradecimentos às professoras Dra. Juciene Ricarte Apolinário e Dra. Artionka Capiberibe e ao professor Dr. Marcos Pereira Rufino pela leitura atenciosa e pelas sugestões.

Agradeço ao Grupo de Estudos Antropologia e História das Religiões no Século XX: Teorias e Métodos, coordenado pela Professora Dra Maria Cristina Pompa, pelos debates enriquecedores.

Agradeço ao Rafael Ferreira pela disposição em resolver rapidamente as pendências e por ajudar em todo o processo burocrático que envolve fazer um mestrado.

Agradeço à Joyce Pompa pela acolhida carinhosa e por saber a hora certa para um convite para um café, fundamental para renovar a minha energia.

Agradeço à professora Dra. Maria Cristina Pompa pela orientação, pela confiança, pela paciência, pelo apoio, pelo incentivo, pela acolhida carinhosa e por tornar possível este mestrado.

Agradeço a CAPES por me conceder uma bolsa de estudos que possibilitou a realização desta dissertação.

Agradeço e dedico a todos o resultado desta pesquisa.

Resumo

Este trabalho é uma contribuição aos estudos de história indígena, mediante a reconstituição da história dos Apinajé e de outros grupos de língua jê da região do norte de Goiás, atual estado de Tocantins. A partir da documentação Colonial trazida por historiadores e, sobretudo, dos Relatórios dos Presidentes da província, do século XIX, a pesquisa tenta reconstituir o contexto histórico no qual os grupos indígenas foram atores sociais e agentes políticos de sua própria história. Na contramão de uma antropologia que, desde a obra de Nimuendajú, pensa na cultura dos Apinajé de forma des-historizada, busca-se trazer informações e reflexões sobre a historicidade indígena, pensada como participação dos povos indígenas na história regional e nacional, bem como na capacidade de escolher estratégias materiais e simbólicas de negociação com a sociedade envolvente.

Palavras-chave: Apinajé; Índios em Goiás; História indígena; Missionários.

Abstract

This work is a contribution to the studies of indigenous history, through the reconstitution of the history of the Apinajé and other jê speaking groups of the Northern region of Tocantins. By using colonial documentation brought by historians and, mainly, the 19th Century Presidential Reports of the province, the research tries to reconstruct the historical context in which indigenous groups were social actors and political agents of their own history. Against an anthropology that, since Nimuendajú's work, thinks apinajé culture in a de-historized way, we aim to bring information and reflections on the native historicity. By this, we mean the participation of the indigenous peoples in the regional and national history, as well as in the ability to choose material and symbolic strategies of negotiation with the surrounding society.

Keywords: Apinajé, Indigenous in Goiás, Indigenous history, Missionaries.

Índice das ilustrações

Quadro 1 - Esquema da administração dos aldeamentos, antes e depois do Diretório.....	59
Figura 1 - Mapa dos aldeamentos em Goiás. Século XVIII.....	68
Figura 2 - Aldeamentos em Goiás. Século XIX	97
Quadro 2 - Mapa dos aldeamentos em Goiás em 1879.....	129

Lista de Abreviaturas e Siglas

CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CTL: Coordenação Técnica Local

EFLCH: Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

PIN: Posto Indígena

SIL: Summer Institute of Linguistics

TI: Terra Indígena

UNIFESP: Universidade Federal de São Paulo

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1. Os Apinajé dos etnólogos	16
1.1 A etnologia alemã no Brasil	17
1.2 Curt Nimuendajú e os Apinajé	21
1.3 A contribuição da antropologia depois de Nimuendajú	30
Capítulo 2. Os índios na história e a história dos índios em Goiás: séculos XVII-XVIII	37
2.1. Os índios e a história: Maranhão e Grão-Pará e Goiás	38
2.2 Os jesuítas no Maranhão e as entradas em Goiás	41
2.3. As Minas dos Goyazes: o auge do ouro e o processo de povoamento	48
2.4. Os aldeamentos no sertão goiano (XVI-XVIII)	53
2.5 O Diretório em Goiás	60
Capítulo 3. Os Apinajé e outros índios em Goiás: século XIX	72
3.1. Os Apinajé e outros grupos entre o final do século XVIII e 1835	73
3.2 A questão indígena para os Presidentes da Província de Goiás: 1835-1889	85
3.2.1 <i>Em busca da civilização</i>	92
3.3 O novo método: em busca de progresso	98
Conclusão	130
Fontes	134
Bibliografia	137

Introdução

Objetivo do presente trabalho é a reconstituição da história dos Apinajé, grupo jê que ocupa hoje a região entre os rios Tocantins e Araguaia, conhecida como “Bico do Papagaio”, no hodierno Estado de Tocantins, até 1988 Estado de Goiás. As sociedades jê, muito estudadas pelos etnólogos em relação ao “dualismo” que as caracteriza, habitam a região do Brasil Central, sendo comumente divididos em Jê meridionais, Jê setentrionais e Jê centrais. Os Timbira são os Jê setentrionais, divididos em dois grupos: o Timbira Ocidental, justamente os Apinajé, e os Timbira Orientais: Ramkokamekra-Canela, Apanyekra-Canela, Krikati, Krahô, Pukoby-Gavião, Parakateyi-Gavião e Kreyé (Carneiro da Cunha, 1993, p. 77).

A Terra Indígena Apinajé, demarcada em 1985 e homologada em 1997, situa-se nos municípios de Maurilândia, Tocantinópolis e Itaguatins no Estado do Tocantins (Rocha, 2012, p. 66; 68). São 20 aldeias, com uma população, estimativamente, de 1500 habitantes, administradas até 2009 por dois postos indígenas: o Posto Indígena (PIN) São José (aldeias de São José, Abacaxi, Aldeinha, Areia Branca, Bacaba, Bacabinha, Boi Morto, Cocal Grande, Palmeiras, Patizal, Prata, Serrinha) e o PIN Mariazinha, (aldeias de Mariazinha, Bonito, Girassol, Botica, Brejão, Mata Grande, Barra do Dia e Riachinho. Com a extinção dos postos indígenas, em 2009, foi constituída uma Coordenação Técnica Local (CTL) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), localizada no município de Tocantinópolis (Ibid, p. 40).

Basicamente, a pesquisa nasceu de um certo incômodo proporcionado pela leitura de textos antropológicos a respeito dos Apinajé e das sociedades jê do Brasil Central de uma maneira geral, tão estudada por suas características de organizações sociais dualistas, mas cuja história parece não existir, mesmo nos trabalhos mais recentes. Isso remete em geral, o fato de que as sociedades indígenas nas terras baixas da América do Sul, até pouco tempo, eram pensadas como sociedades sem história ou cuja história tivesse consistido numa permanente repetição de estruturas culturais iguais a si mesmas. Vê-se aqui a influência daquela que Manuela Carneiro da Cunha, seguindo Hélène Clastres, chama “*a ilusão do primitivismo*”, isto é, da ideia de que as sociedades indígenas representassem o estágio inicial da evolução da humanidade, uma vez que “*tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história.*” (Carneiro da Cunha, 1992, p.11). Ou, talvez, devido à profunda influência do

estruturalismo nas análises das cosmologias e organizações sociais do Brasil Central, estas foram consideradas como o protótipo das “sociedades frias” (Lévi-Strauss, 2014).

Do ponto de vista historiográfico, temos no Brasil um “*pecado original*” apontado por Cristina Pompa, que expulsou os índios da história, de modo que a frase de Varnhagen, “*De tais povos na infância não há história: há só etnografia*” (apud Pompa, 2014:63), demonstra qual foi, a partir de então, o objeto de estudo da etnografia, já que essa se estabelecia como disciplina cujo escopo seria a-histórico. Assim, neste período, as pesquisas etnológicas sob o aspecto da teoria da aculturação ou sob o aspecto do estruturalismo reduziam a história ameríndia à “*crônica de sua extinção*” (Monteiro, 2001, p. 4). Segundo Almeida:

[Os índios] Pareciam estar no Brasil à disposição dos europeus, que se serviam deles conforme seus interesses. Teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os objetivos dos colonizadores. Além disso, em geral, apareciam na história como índios apenas no momento do confronto, isto é, quando pegavam em armas e lutavam contra inimigos. [...]. Foram, no entanto, derrotados e passaram a fazer parte da ordem colonial, na qual não havia brecha nenhuma para a ação. Tornavam-se, então, vítimas indefesas dessa ordem. Na condição de escravos ou submetidos, aculturavam-se, deixavam de ser índios e desapareciam de nossa história (Almeida, 2010, p. 14).

Os indígenas, enquanto objeto de uma determinada antropologia, eram estudados com a finalidade de compreender o quão eles mantinham intactas suas estruturas sociais e de pensamento, a despeito de todo o processo de imposição cultural (Almeida, 2010; Pompa, 2014). Esses estudos não consideravam todo o processo histórico de modificações vivenciados por estes povos, mas: “*a lógica e o funcionamento da cultura entendida de forma essencialista, isto é, como fixa, estável e imutável* (Ibid, p. 15)”.

Entretanto, a recente pesquisa histórica tem reformulado a história indígena, desmistificando a ideia do indígena sem história a partir de diferentes formas de entendimento, indicando a necessidade da história e da antropologia repensarem seus métodos e conceitos (Pompa, 2014, p. 64). A aproximação entre essas duas ciências tem buscado historicizar conceitos para analisar as relações interculturais e para dar aos ameríndios um lugar na história brasileira, assim, os conceitos de cultura e etnicidade são compreendidos historicamente dentro de determinado contexto e por meio das relações sociais entre diferentes grupos (Almeida, 2012, p. 23). As atuais pesquisas históricas e antropológicas, as quais trazem para o cerne da investigação a questão da história indígena, propõem uma revisão historiográfica ultrapassando tanto o ponto de vista da “perda” quanto da “resistência”, vista como conservação de uma

“tradição” imutável. Esta revisão tem modificado a concepção de que o contato teria “contaminado” cultural e etnicamente os indígenas (Pompa, 2014, p. 63).

Deste modo, esta pesquisa tem como objetivo olhar para a história dos Apinajé e, consequentemente, de Goiás, para compreender o contexto no qual os indígenas estavam inseridos e quais foram os meios de sobrevivência escolhidos por eles. Conhecer a história de Goiás é fundamental, pois os Apinajé não estavam isolados, as relações estabelecidas, o contexto social e econômico goiano influenciaram no modo dos Apinajé e outros indígenas a se apropriarem dos espaços que viviam, seja do ponto de vista espacial, social e econômico, também totalmente interligados.

Nesse sentido, o texto pode às vezes parecer excessivamente longo, com citações de amplos trechos de documentos aparentemente pouco relevantes para a história específica dos Apinajé. Da mesma maneira, frequentemente a dissertação se detém na descrição de grupos diversos dos Apinajé, sobre os quais há mais detalhes e informações. Isso se deve a duas ordens de considerações. Em primeiro lugar, frequentemente, mais do que notícias ou informações claras, o pesquisador deve contentar-se de “indícios” que as fontes deixam transparecer e que se ligam a outros “indícios” advindos de outros documentos e dados. Em segundo lugar, não é possível pensar apenas na história de um povo porque, como já apontado e como tentarei mostrar ao longo do trabalho, os grupos estavam profundamente articulados, seja pelas circunstâncias históricas objetivas (escolhidas por eles, como no caso das alianças, ou impostas, como no caso da convivência nos aldeamentos), seja pela confusão dos documentos e relatos, que às vezes confundem grupos ou mudam a grafia dos nomes ou, simplesmente, erram por falta de informação.

Os documentos principais pesquisados são as fontes citadas por autores que se debruçaram sobre a história de Goiás (Palacin, 1986; Doles, 1973; Rocha, 1998) e, mais especificamente, sobre a história dos povos indígenas em Goiás (principalmente Chaim, 1983; Ravagnani, 1987; Apolinário, 2006; Rocha, 2001). Para o século XIX, foram analisados os Relatórios dos Presidentes da Província de Goiás, entre 1835 e 1888. Esta documentação sugere pensar os aldeamentos, tanto da época Colonial quanto da Imperial, antes e depois das principais leis indigenistas (o Diretório dos Índios, de 1757 e o Regulamento das Missões, de 1845) como *locus* privilegiados para pensar espaços e tempos de relações interétnica, tanto em termos de conflito quanto de negociação.

A visão dos aldeamentos como lugares de opressão e aniquilamento cultural, características das pesquisas pioneiras de história indígena (Hemming, 2007 [1978] e 2009 [1978]), não estavam correspondendo ao que podia ser observado nos textos e fontes. Embora os aldeamentos fossem espaços de imposição cultural e violentos, os trabalhos de Cristina Pompa e Maria Regina Celestino de Almeida possibilitaram direcionar o olhar e a leitura sobre os aldeamentos de uma outra forma, isto é, como espaços de negociação, como meio de obter “terra e proteção” (Almeida, 2010, p. 75), ou lugares de “tradução cultural” e “negociação simbólica” (Pompa, 2003; 2011).

Conforme veremos, o território goiano estava marcado por um processo de expansão violento e de enfrentamento com os indígenas, considerados pelos colonos, e depois pelos brasileiros no Império, como entraves ao progresso. Dessa forma, muitos grupos indígenas foram dizimados no sertão goiano, mas outros conseguiram sobreviver, utilizando-se de suas habilidades (como no caso dos Apinajé e outros grupo, conhecidos como bons remeiros para a navegação fluvial no Araguaia e Tocantins) ou explorando a necessidade de mão de obra para a lavoura e a pecuária ou, finalmente, pela estratégia costumeira da “fuga”. O que sustenta esta dissertação, em suma, é a necessidade de olhar para estes povos não apenas como receptores passivos, mas como *“agentes de sua própria história”*. De acordo com Almeida:

De personagens secundários apresentados como vítimas passivas de um processo violento no qual não havia possibilidades de ação, os povos indígenas em diferentes tempos e espaços começaram a aparecer como agentes sociais cujas ações também são consideradas importantes para explicar os processos históricos por eles vividos. Essas novas interpretações permitem outra compreensão sobre suas histórias e, de forma mais ampla, sobre a própria história do Brasil (Almeida, 2010, p. 9-10).

Mary Karasch sugere investigar o motivo pela qual algumas nações indígenas sobreviveram e outras não, conforme a autora: *“Como e por que algumas nações sobreviveram apesar da guerra, das epidemias e das invasões dos colonos é uma questão que merece investigações etno-históricas no futuro”* (Karasch, 1992, p. 411). Assim, numa tentativa de responder a Karasch, iremos demonstrar que a sobrevivência dos Apinajé, em face do contexto violento no norte do sertão goiano, tanto no período Colonial como durante o Império, está associado ao fato de que, em um certo momento, como veremos mais a frente, os Apinajé fizeram alianças com outros povos indígenas para combater o avanço pecuário do Sul do Maranhão, especificamente proveniente de Pastos Bons, enquanto em outro momento, no século XIX, os Apinajé que conhecemos são os *“mansos”*, isto é, tornam-se aliados das

autoridades locais, demonstrando que a existência dos Apinajé, bem como de outros povos, é resultado de um processo de negociação entre missionário, povoações e governo.

Do ponto de vista espacial, o local onde os Apinajé escolheram se estabelecer está muito influenciado pelas relações sociais que eles estabeleceram. Por exemplo, quando os Apinajé criam uma aliança com Plácido Moreira Carvalho, como veremos à frente, eles não deixam de escolher o local onde gostariam de ficar, ou seja, o local que consideram mais seguro, bem como uma boa terra para morar.

Do ponto de vista social e econômico, os Apinajé souberam criar alianças para manterem-se vivos, para conseguirem alimentos, para manterem, até certo ponto, a prática de cultivo da terra e a caça e, no Império, realizaram constantes trocas na vila de Boa Vista. Manter uma relação social amigável, garantindo o espaço, fez com que os Apinajé, ao longo do período estudado, quando foram aldeados, de 1841 a 1888, fossem os indígenas que pouco abandonaram o aldeamento criado pelo Frei Francisco do Monte de São Victo, apesar de, em alguns momentos, o número de habitantes do aldeamento ter decaído. Mas não houve fugas e abandonos com em Pedro Affonso, por exemplo.

Os estudos etnológicos sobre os Apinajé, interessado em uma outra perspectiva, pouco se dedicaram a se aprofundarem na história. A maioria deles recorreram a Nimunedajú e, quando se aventuraram a consultar fontes, foi a partir do direcionamento apontado pelo etnólogo alemão. Contudo, isso não é um problema, pois foi também a partir de Nimuendajú que esta pesquisa partiu em busca das fontes citadas. Os estudiosos dedicaram pouquíssimas páginas à extensa história de Goiás e dos povos jê que ali habitavam, apenas enfatizando alguns aspectos, como presença do missionário frei Francisco do Monte de São Victo, não contextualizando o que as missões e os aldeamentos criados no Império representaram para o Estado de Goiás e para os indígenas.

A dissertação está dividida em três capítulos, o primeiro capítulo dedica-se, de maneira resumida, aos estudos antropológicos sobre os Apinajé, focando principalmente o trabalho de Nimuendajú, uma vez que o etnólogo apresentou os Apinajé para o universo acadêmico. Com efeito, os estudiosos da sociedade Apinajé (principalmente Roberto Da Matta, Júlio César Melatti, Odair Giraldin e Raquel Pereira Rocha) não deixam de fazer referência ao trabalho de Nimuendajú. É justamente sobre a influência deste que verte o capítulo.

O segundo capítulo trata da história de Goiás. Conhecer a história é fundamental para compreender o contexto no qual os Apinajé estavam inseridos desde o contato com os colonos e o quanto este elemento estranho às sociedades indígenas, a princípio, influenciou o modo de vida dos indígenas, inclusive na capacidade de barganhar direitos. Estudar a história de Goiás nos permite analisar também o quanto funcionaram em Goiás as medidas de política indigenista, mas também econômica e comercial – que acabaram se confundindo, e o quanto estas marcaram a vida (e a morte) do indígena. É importante também para compreender o processo de povoamento e o quanto os indígenas foram incluídos, sob determinados aspectos, neste processo, para entender também como os indígenas foram pensados para o proveito econômico de Goiás, e como foi o processo de “civilização do silvícola” na região.

O terceiro capítulo refere-se à leitura dos relatórios dos Presidentes da Província de Goiás no período de 1835 a 1889, que nos permitiram identificar as políticas voltadas para os povos indígenas e como os Apinajé se apropriaram dessas políticas indigenistas. As relações dos Apinajé com a população da cidade de Boa Vista, com outros ameríndios, com os diretores, missionários, soldados que passaram pelos (ou constituíram os) aldeamentos.

O interesse por esta pesquisa surgiu pelo fato de ao ler os trabalhos dos etnólogos sobre Apinajé, não era apresentada a história do contexto dos contatos entre Apinajé, colonizadores e missionários, embora os mitos descritos pelos etnólogos, quase sempre havia uma influência do cristianismo. Estes etnólogos pouca ênfase deram ao contexto histórico, pois não era o problema de pesquisa deles. A tese de Raquel Pereira Rocha tem um capítulo dedicado à influência do cristianismo nos mitos, no entanto, a autora não se dedica a contextualizar essa influência. Assim, conhecer um pouco da história de Goiás, de cada aldeamento e da maneira como foi imposta a política indigenista e tentar perceber pela leitura dos relatórios como os indígenas se apropriaram desta política foi o problema pelo qual se dedicou esta pesquisa.

Capítulo 1

Os Apinajé dos etnólogos

1.1 A etnologia alemã no Brasil

Este primeiro capítulo tem como finalidade analisar a contribuição de Curt Nimuendajú ao estudo dos povos Apinajé, mostrando como o principal propósito do autor era etnografar a vida ameríndia fechada em si mesma, sem levar em conta o contexto histórico brasileiro no qual esses povos estavam inseridos, contexto que, como veremos nos capítulos sucessivos, também produziu historicidade indígena. À vista disso, é necessário conhecer o meio cultural no qual Nimuendajú e outros estudiosos estão inseridos, tendo em vista que a predominância alemã nas terras baixas, nas décadas de 1920 e 1930, motivou a forma como as comunidades ameríndias eram estudadas e como esses estudiosos contribuíram para as pesquisas sucessivas.

O que caracteriza a etnologia alemã, no final do século XIX e início do XX, em solo brasileiro, está relacionado – de uma maneira geral – com a mudança epistemológica nas ciências do homem, entre o século XVIII e o XIX. O primitivo do século XIX configura-se como o novo status do “selvagem” do século XVIII, ou seja, ele caracteriza o início da história da humanidade. Esta nova maneira de pensar o homem se fundamenta num estágio inicial do gênero humano: o estado de natureza. Desse modo, as teorias naturalistas buscam fundamentar nas distinções naturais os diferentes costumes, do simples ao complexo (Clastres, 1980, p. 90-192).

O primitivo, então, torna-se objeto da antropologia. Diferentemente do “selvagem”, ele é inserido na história, tornando-se semelhante a “nós”, porém, esta inserção fica restrita na origem da nossa história. Como nota Anne-Christine Taylor, o estudo sobre o ameríndio das terras baixas, exemplo clássico de “*Bom Selvagem*” no século XVIII, é substituído pelo de outros povos considerados primitivos, por conta, da nova relação Colonial estabelecida pelos europeus no século XIX, enquanto a América do Sul inicia sua descolonização. No entanto, estudiosos da Alemanha mantêm o interesse pelos indígenas sul americanos e três hipóteses, segundo a autora, permitem a compreensão deste interesse: o fato da própria expansão neocolonial alemã ser tardia, a penetração da filosofia iluminista na Alemanha no século XIX e, finalmente, pelo interesse na América do Sul dos estudiosos naturalistas alemães, influenciados pela corrente “*ambientalista*” do iluminismo francês (Taylor, 1984, p.7-8).

Taylor lembra as figuras de Humboldt e von Martius, centrais nos estudos americanistas da época e sucessivos, mas vale a pena lembrar também, para os fins de nossa pesquisa, que esses autores foram relevantes para a construção não apenas das ciências naturais, como

também da própria ideia de “*história*” (natural) brasileira, como no célebre texto “*Como se deve escrever a história do Brasil*” de Von Martius, encomendado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Martius, 1844).

Dessa forma, nas décadas de 20 e 30 do século XX, grande parte das etnografias foi produzida por teóricos alemães – Max Schmidt, Koch-Grünberg, Nimuendajú, Trimborn – (Taylor, 1984, p.9), ao passo que a mesma noção de cultura influenciava Boas e a escola culturalista americana. A *Kultur* dos alemães se distingue da tradição francesa de *Civilização* do século XVIII, pela qual os seres humanos são capazes de atingir a civilização, a partir da razão humana e da ciência, logo, esta categoria “*civilização*” é pensada como dimensão a ser conquistada progressivamente. Ao contrário da busca pelo progresso, mediante o conhecimento científico, e buscando identificar leis universais, a *Kultur* faz reflexões relativistas e entende a cultura como categoria subjetiva. Estas duas correntes de pensamento estão opostas dialeticamente, uma vez que para os franceses iluministas havia como interesse o progresso, enquanto para os alemães a importância de seus estudos estava em investigar especificidades culturais (Kuper, 2002, p. 26-27).

Esta *Kultur*, que expressa o *ethnos*, considera a religião como princípio da civilização, isto é, a forma de entendimento do Outro tem como paradigma a relação civilização/religião. Assim, estes teóricos “*kulturalistas*” priorizaram em suas investigações o estudo da mitologia e da linguagem, uma vez que a presença ou inexistência de personagens mitológicos e de palavras para designá-los indicavam o quão civilizado era o indígena (Pompa, 2006, p.136-137). Além do mais, a noção de *Kultur* influenciou a antropologia americana, especificamente o trabalho de Boas e Kroeber, com a noção de “*ciência particular do ethnos*”.

Diversos estudiosos alemães percorreram o Brasil durante a segunda metade do século XIX e a primeira do XX, estudando os povos indígenas. Von Martius, por exemplo, ao chegar no Brasil tinha como objeto de estudo a flora brasileira, porém, durante suas viagens entre São Paulo e Maranhão, mas também pelo Amazonas, entrou em contato com diversos grupos indígenas. Segundo Baldus, para Von Martius os grupos indígenas que habitavam o Brasil pareciam um “*enorme formigueiro*”, em que os grupos indígenas em constante migrações se misturavam, passando por transformações. O trabalho de Von Martius procurou classificar esses povos indígenas e tornou-se base de muitos outros estudiosos de etnologia (Baldus, 1954, p. 12).

Karl Von DenSteinen foi uns dos principais difusores da *moderne Ethnologie* no Brasil. Era médico psiquiatra e tinha como objetivo investigar as enfermidades mentais em diferentes países e as formas adotadas por eles para tratamento desse tipo de enfermidade. Durante uma viagem à Polinesia, conheceu Adolf Bastian – nomeado por ele “*pescador de almas*” (Schaden, 1953, p. 134) – fundador do Museu Etnológico de Berlim e principal representante da teoria evolucionista na Alemanha. Bastian buscava uma nova forma de fundamentar o estudo psicológico a partir dos conhecimentos obtidos dos estudos etnológicos, dessa forma, tinha como objetivo compreender a psique, no contexto dos diferentes fenômenos culturais, considerando a existência de uma origem única da humanidade e determinando a conexão da evolução das culturas. Contudo, sua metodologia não compartilhava com a teoria evolucionista darwinista, pois não a concebia como evolucionismo biológico (Schaden, 1956, p.118).

Para Bastian não existem raças nem culturas puras, as sociedades, por trocarem constantes informações, estão em incessantes mudanças. As diferenças culturais derivam do contato entre distintos grupos em determinado contexto espacial e temporal, dessa maneira, se as transformações culturais são consequência dos contatos imprevistos, não faz sentido pensar em leis universais da história (Kuper, 2002, p.34-35). Apesar de por o acento na transmissão e na mudança, Bastian e seus discípulos pensavam a etnologia como metodologia psicológica e não histórica. Como afirma Schaden, até o final do século XIX não houve estudos metodológicos que pensam a etnologia como disciplina histórica cultural (Schaden, 1956, p.118).

Esta era a posição científica de Karl Von Den Steinen a qual, buscando a origem dos distintos elementos culturais, ignorando as relações históricas e compreendendo todos os primitivos no mesmo “*estágio cultural*”, estende sua pesquisa para o campo da linguística e para o campo da cultura (Ibid, p.118-123).Karl Von DenSteinen esteve por duas vezes no Xingu, em 1884 e 1887, foi curador a seção sul-americana do Museu de Berlim, e publicou, em 1894, o livro “*Unterden Naturvölkern Zentral-Brasiliens*”,que, para Baldus, “*é não somente a obra prima da Etnologia Brasileira do século passado, como continua sendo, sob vários aspectos, uma fecunda introdução ao estudo dos índios do Brasil*” (Baldus, 1954, p.13).

Paul Ehrenreich, outro etnólogo alemão, esteve presente na segunda viagem de Karl Von Den Steinen ao Xingu, esteve entre os Karajá e os Botocudos de Espírito Santo e Minas Gerais, escreveu obras sobre mitologia sul-americana comparada e antropologia física dos índios do Brasil, as quais eram consideradas “*antiquadas*” para Baldus. (Ibid, p.14).

Koch-Grünberg era filólogo de formação. Nos anos de 1903 a 1905, viajou pelo Nordeste brasileiro e nos anos de 1911 a 1913 viajou ao Norte do Brasil e a Venezuela (Ibid, p.15). Por conta de sua formação acadêmica, registrou vocábulos e frases dos ameríndios, contribuindo para o estudo da linguística sul-americana e obtendo destaque no assunto (Ibid, p. 15-16). Fazia parte da forma de se fazer etnologia buscar descrever o máximo de informações e coletar objetos dos ameríndios como forma deixar registrada a cultura deles para a posteridade, uma vez que o fim destes povos estava previsto na etnologia do início do século XX. (Ibid, p.15). Além disso, pode-se observar a preocupação de Koch-Grünberg com as sociedades ameríndias de perderem sua “pureza” mediante o contato que, de modo consequente, os colocaria a caminho da extinção:

"Os índios do Rio Branco estão próximos do seu fim. Os que escaparam da gripe, que exterminou malocas inteiras, vão sendo agora liquidados definitivamente pelos balateiros, pelos garimpeiros de ouro, pelos catadores de diamantes. Tôda a região que cerca o Roraima está inundada de brancos, pretos e mestiços desclassificados da Guiana Inglesa, do Brasil, da Venezuela e não sei de quantas terras mais. Os poucos índios que sobrevivem são privados de seus direitos e reduzidos à escravidão. Acabou-se a ingênua alegria, acabaram-se as danças solenes, o parixerá, o tukui e as outras tôdas acabaram-se os alegres folguedos da criançada na praça da aldeia em noites de luar. Felizes os que morreram a tempo". (*Am Roraima*, Leipzig, 1934, págs. 158-159 *apud* Schaden, 1953, p. 135-136).

Assim, como a etnologia deste período propunha investigar a origem do homem – a fim de compreender a evolução da espécie humana – ou recuperar a “pureza” lingüística ou a autenticidade da cultura material, fazer etnologia só seria possível em grupos com o menor contato com os povos ocidentalizados. Esta forma de fazer etnologia é característica do trabalho de Nimuendajú sobre os Apinajé, à medida em que este buscou compreender a origem desse grupo como também realizar comparações entre Apinajé e distintas sociedades indígenas estudadas por ele. Por isso, o etnólogo também evitava realizar etnografias em grupos indígenas em constante contato com os brasileiros (Amoroso, 2001; Nimuendajú, 1946).

Nimuendajú também conseguiu obter recursos de museus alemães para o desenvolvimento de suas pesquisas, embora estes recursos não tenham sido o principal motivador do etnólogo em fazer pesquisa de campo no Brasil (Welper, 2002; Schroder, 2011). Os museus alemães foram os primeiros museus etnográficos no mundo, isto está relacionado ao fato de como os pesquisadores alemães traçaram tipos e esquemas culturais e evolutivos de forma específica e diferente de outras propostas teóricas até aquele momento (Taylor, 1984, p.9).

1.2 Curt Nimuendajú e os Apinajé

Curt Nimuendajú veio para o Brasil na primeira década do século XX, não possuía formação universitária e ganhou reputação como especialista em etnologia e em linguística quando passou a publicar em periódicos europeus, como *Zeitschrift für Ethnologie*, *Petermanns Geographische Mitteilungen*, *Anthropos* e *Journal de La Société des Américanistes*. O estudioso alemão realizou escavações arqueológicas para o Museu Etnológico de Gotemburgo e obteve financiamento para realização de pesquisas entre os Apinajé dos Museus de Leipzig, Dresden e Hamburgo, numa primeira expedição em 1928 e em uma segunda em 1930 (Shroder, 2011, p.148-149).

Nimuendajú dedicou-se à pesquisa etnológica e à militância indigenista e trabalhou no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910, órgão de orientação positivista e mediador entre o Estado e as populações ameríndias. Embora as pesquisas do etnólogo apresentem pouco desenvolvimento teórico, elas não deixam de estar em concordância com o universo científico e cultural de sua época, isto é, com os princípios de *moderne Ethnologie*, de Adolf Bastian, difundidos por Karl Von DenSteinen no Brasil, desse modo, os trabalhos de, devido à influência da teoria americanista da época, que o restringia-se a coletar o maior numero de dados confiáveis e homogêneos de diferentes regiões do continente. (Welper, 2002, p.27).

Ao etnografar a organização social dos grupos jê, Nimuendajú contribuiu para avançar nos estudos da pesquisa etnográfica brasileira, principalmente para as futuras reflexões produzidas por David Maybury-Lewis e Claude Lévi-Strauss sobre os povos jê e até mesmo para a história da Antropologia. Entre os anos de 1928 e 1937, o etnólogo esteve entre os Apinajé durante cinco visitas distintas, nas quais foram coletados ricos detalhes sobre estes ameríndios e os quais evidenciavam, para os estudiosos de etnologia, um grupo que possuía uma organização social de grande complexidade. Os dados de Nimuendajú impressionaram Robert Lowie e, depois Lévi-Strauss e contribuíram para a elaboração do projeto Harvard-Museu Nacional (Melatti, 1985, p. 10).

As etnografias jê de Nimuendajú do início do século XX contribuíram para desfazer a imagem, construída desde a época Colonial, dos *tapuia* (a noção arcaica dos Jê) opostos ao Tupi do litoral, “bravos” ou “selvagens” por definição, por habitarem o sertão, lugar inóspito “*espaço*

vazio mas passível de “preenchimento” civilizatório” (Pompa, 2006, p.121). Esta noção perdurava na antropologia da época, que dividia as culturas indígenas entre grupos com técnicas matérias desenvolvidas, grandes habitações e organização social hierarquizada, representados pelos Tupi, Aruak e Carib e grupos com técnicas agrícolas rudimentares e baixo nível material desenvolvido, localizadas no Brasil Central, representados pela família do tronco linguístico Jê (Lévi-Strauss, 2014, p. 153-154). Assim, as percepções acerca dos grupos Jê do Brasil Central foram modificadas a partir das contribuições de Nimuendajú, ao descobrir entre eles uma agricultura original, utilizando espécies desconhecidas e ao descrever a complexa organização social desses ameríndios, compreendendo, portanto, que as características dessas sociedades não estão em conformidade com a noção arcaica atribuída ao grupo Jê.

No prefácio da obra “*The Apinayé*”, Robert Lowie aponta para a relevância do trabalho de Curt Nimuendajú sobre os grupos indígenas que habitam no Brasil, especificamente os resultados de seu trabalho de campo para o Instituto de Ciências Sociais da Universidade da Califórnia. Como resultado deste trabalho, o etnólogo submeteu três artigos em alemão sobre os Canela, Xerente e Apinajé e Robert Lowie traduziu do alemão para a língua inglesa a primeira publicação sobre os Apinajé, “*The Apinayé*” de 1939 (Lowie, 1939, p. iii). Os Apinajé, pertencentes a família do tronco linguístico jê, são parte destes grupos de grande complexidade de organização social¹, entre os quais ficaram conhecidos por apresentarem anomalias, uma vez que fogem das regras de casamento dos sistemas dualistas (Lévi-Strauss, 2014, p.188-190). Como Nimuendajú foi o primeiro a descrever esta estrutura complexa, nos deteremos aqui sobre esta questão, retomada sucessivamente por Maybury-Lewis e Lévi-Strauss, que analisaremos no próximo item.

Ao descrever a organização dual apinajé, Nimuendajú afirma que o grupo se organiza em divisões matrilineares e matrilocais, dividido em metades *Kol-ti* e *Kol-re*. Os primeiros foram criados pelo Sol, se localizam na parte setentrional do círculo da aldeia, se distinguem pelo uso da cor vermelha, são conhecidos por residirem na “*aldeia de cima*” e seus membros sempre são os chefes da aldeia. A metade *Kol-re* foi criada pela Lua, se localiza na parte meridional da aldeia, seus membros se distinguem pelo uso da cor preta e são conhecidos por serem da “*aldeia de baixo*” (Nimuendajú, 1983, p.26-27).

De forma autônoma da organização dual, os Apinajé são divididos em quatro *Kiyê*, palavra que expressa banda ou partido. Os quatro *Kiyê* são: *Ipôg-nyô-txwúdn*, *Ikré-nyô-txwúd*,

¹ Os Xerente, os Bororo e os Canela (Lévi-Strauss, 2014, p.175).

Krã-ô-mbédyeKré'kára. Estes *kiyê* se distinguem pelos seus enfeites e são exogâmicos de forma que os homens de um *kiyê* casam com mulheres de outro *kiyê* específico. Desse modo, a ordem de casamento entre os *kiyê* resulta em: homens do A casam com mulheres do B, homens do B casam com mulheres do C, homens do C casam com mulheres do D e homens do D casam com mulheres do A. Já para as mulheres, a ordem é inversa: mulheres do D casam com homens do C, mulheres do C casam com homens do B, mulheres do B casam com homens do A e mulheres do A casam com homens do D. Esses quatro *kiyê* são organizações bilineares, na medida em que os filhos do casal pertencem ao *kiyê* do pai e as filhas ao *kiyê* da mãe (Ibid, p. 27).

Enquanto os *kiyê* são exogâmicos, as metades não o são e possuem nomes pessoais os quais são transmitidos pelo tio materno ao sobrinho e pela tia materna à sobrinha (Ibid, p.18). Ademais, a casa pertence à mulher, nela moram as famílias de linhagem matrilinear como também pertence à parte feminina da linhagem. Assim, fazer parte de determinado *kiyê* estabelece a relação social da transmissão dos enfeites ou a relação *kram-kramgêd*. : os pais e avós de uma criança, por volta de cinco anos de idade, escolhem um homem e uma mulher para se relacionarem com ela, sendo o homem o *kramgêd-ti*, pertencente ao *kiyê* paterno, e a mulher o *kramgêd-y*, pertencente ao *kiyê* da mãe. Quanto à criança, ela é reconhecida por seus *kramgêd* por *pa-kram*. Nesta relação *kram-kramgêd* o casamento é proibido entre *kramgêd* e *kram* como também relação sexual (Ibid, p.27). Para a entrega dos primeiros enfeites do *Kram*, os *Kramgêd* devem cortar o cabelo da criança e confeccionar os adornos para todos Apinajé do grupo, sendo esta a principal obrigação dos *Kramgêd*. Além disso, cabe ao tio materno do *Kram*, como parte do rito *dekram-kramgêd*, oferecer um bolo de carne para todo o grupo, como forma de retribuição pela confecção dos enfeites. No entanto, a transmissão de enfeites não cessa na primeira transmissão e quando é preciso enfeitar os mortos, os vivos da relação *kram-kramgêd* são aqueles que devem enfeitá-lo e enterrá-lo (Ibid, p. 27, 29 e 32).

Nimuendajú registra as etnografias de forma detalhada, resultantes em monografias com capítulos padronizados, em conformidade com o texto, “*Sugestões para pesquisas etnográficas entre os índios do Brasil*”, elaborado por ele e traduzido por Egon Schaden em 1946 (Melatti, 1985, p.9). Nimuendajú recomenda que o pesquisador busque o maior número de informações e anote as observações feitas durante a estadia entre os ameríndios, sugerindo também seções importantes que devem ser inquiridas, como: pesca, caça, lavoura, casa e cozinha, cerâmica, fiação e tecelagem, guerra, organização social, religião, magia e feitiçaria, mitos e língua.

O etnólogo aborda a importância de se buscar a forma “*primitiva*” ou original, por exemplo, se o machado usado na caça é a forma mais primitiva, como também o funcionamento da própria sociedade é como antigamente ou se algo mudou (Nimuendajú, 1946). De fato, os textos de Nimuendajú são descritivos, no entanto, quando descreve os objetos, o faz de forma que fiquem registrados junto da atividade a que se referem e em concordância com o que os indígenas dizem e fazem. (Melatti, 1985, p.16). Essa metodologia utilizada será considerada fundamental pela antropologia como forma de fazer etnografia: a imersão na vida cultural do grupo, longo período de permanência e o conhecimento da língua nativa (Amoroso, 2001, p. 174-175).

Desta maneira, a monografia sobre os Apinajé segue o mesmo caminho sugerido pelo etnólogo: o autor descreve a vida social Apinajé em consonância com muito dos tópicos sugeridos pelo texto publicado em 1946. Quando escreve a história Apinajé, o “*Histórico*” em questão é a história do contato entre brasileiros e Apinajé, mas sem deixar de consultar os ameríndios sobre a história deles. Consultar os Apinajé tem também como propósito fazer um estudo comparativo com a bibliografia consultada e com os outros povos indígenas estudados, sobretudo os outros Jê (Melatti, 1985, p.16).

Nimuendajú expressava inquietude acerca dos povos indígenas abandonarem sua cultura, já no início do livro, apresentando uma preocupação com o contato entre membros do grupo e a cultura cristã dos brasileiros. Neste sentido, o autor atribuí a ele próprio uma pequena mudança na perspectiva da tribo em manter a cultura original Apinajé (Nimuendajú, 1983, p.12-13). De certa forma, o etnólogo buscava sociedades aptas para serem etnografadas, ou seja, aquelas que estabeleceram o menor contato com a sociedade brasileira. Para isso, estabelecia escala de contato da população ameríndia, isto é, das mais intactas para as com mais tempo de contato. Fazer etnografia era uma forma de reavivar os próprios ameríndios sobre a cultura deles, para isso, pesquisar sobre a organização social indígena era uma forma dos indígenas cultivarem suas tradições e reduzir o processo de “*aculturação*” (Amoroso, 2001, p.179-181). Isto é observável quando Nimuendajú relata a sua relação com Matúk e a convicção deste último no “*deus solar*” (expressão utilizada por Nimuendajú).

Quando o etnólogo escreve sobre o líder da aldeia Bacaba, José Dias Matúk, acerca de seu engajamento para manter o grupo longe dos conflitos de fronteira com os brasileiros, alega que a forma encontrada por Matúk seria “*macaquearem incondicionalmente os seus vizinhos cristãos*” (Nimuendajú, 1983, p.12). Entretanto, o estudioso argumenta a improbabilidade de

um indígena torna-se cristão, visto que a presença de Nimuendajú dotada de um posicionamento de valorização da cultura Apinajé possibilita ao grupo a manutenção da prática cultural original, deixando de lado a cultura cristã. A título de exemplo, Nimuendajú quando relata a aparição do “*deus solar*” a Matúk, que estava convicto de tê-lo visto, afirma que sua presença fez com que aquela convicção desaparecesse. Conforme explica o etnólogo:

De fato, bastou a minha estadia de dois meses entre os Apinajé, em 1928, para fazer tabula rasa daquela “convicção”, suplantando-a por uma atitude afirmativa para com a antiga cultura tribal que eu mesmo tinha assumido desde a chegada (Ibid, p.12).

Pode-se observar que Nimuendajú, preocupado com a perda cultural apinajé, impede, com a sua presença entre os indígenas, que Matúk faça esta transição para o cristianismo. A preocupação de Nimuendajú a fim de manter a cultura apinajé “*pura*” faz com que o etnólogo, quase que ironicamente, modifique o sentido da história Apinajé, na certeza de evitar que o evento histórico mude a cultura.

A maneira como o etnólogo alemão propõe a investigação da magia e da religião ameríndia não deixa de ter influência evolucionista na forma de entendimento e distinção entre magia e religião. A primeira é dividida entre “*magia profana*” e “*magia religiosa*” e está relacionada à prática em si de feitiçaria e aos procedimentos para a cura do enfeitiçado ou doente. Quanto à religião, os tópicos direcionam o pesquisador a conhecer os mitos (os mitos dos corpos celestes, como sol e lua, o mito da criação do homem), pois assim conhecerá a religião ameríndia, podendo identificar a existência ou não de um ser superior (Nimuendajú, 1946, p.40-41).

Quando Nimuendajú faz referência ao pajé apinajé, o *vayangá*, e às práticas mágicas deste, ele o faz de forma que demonstra a função do *vayangá*, que é circular pelo universo “*sobrenatural*” dos parentes falecidos e ter contato com as “*almas do defunto*”. Estes homens estão, portanto, habilitados para serem intermediários entre as “*almas*” e os membros do grupo Apinajé. Ademais, os *vayangá* possuem status superior, uma vez que detém o conhecimento da magia e do animismo (Nimuendajú, 1983, p.108-109).

Nimuendajú argumenta que os mitos sobre a criação dos homens, a fundação da aldeia e do sol (*Mbud-ti*) e da lua (*Mbuduvrí-re*) simbolizam a religião Apinajé. O *Mbud-ti* (sol) para os Apinajé é retratado com o pai, os ameríndios se reconhecem como filho dele e nos momentos de angústia recorrem ao (*Mbud-ti*) com “*preces*” e o chamando de pai (*me’papám, id-Mbud*). O estudioso questiona que nunca observou os Apinajé com alguma imagem que simbolize o

sol, mas a resposta obtida acerca da imagem foi de que as casas situadas de modo que forma um círculo, a praça central, os caminhos que ligam a esse centro e os bolos de carnes com as folhas dispostas em forma de raio representam simbolicamente *Mbud-ti* (Ibid, p.102-103).

O fato de Nimuendajú se referir ao modo como os Apinajé conversam com *Mbud-ti* com a palavra “*prece*”, demonstra uma tentativa de dar uma explicação sobre o que observa, porém, recorrendo ao vocabulário cristão. Por exemplo, quando o autor descreve os Apinajé fazendo as “*preces*” ou quando ao plantar sementes apresentam essas ao sol, a fim de conseguirem boa colheita (Ibid, p.70), estamos frente a um problema antropológico e histórico pelo menos em dois sentidos: em primeiro lugar porque podemos reconhecer aqui uma possível influência cristã (missionária), a ser demonstrada com pesquisa, em uma cultura que Nimuendajú se esforça para imaginar como “*primitiva*”, ou seja, imune deste contato. Em segundo lugar, na busca do ser supremo (o sol) e no próprio vocabulário usado pelo etnólogo percebemos a influência de outro grande representante da Escola Histórico-Cultural alemã: padre Wilhelm Schmidt e sua teoria do “*monoteísmo primordial*”.

Para padre Schmidt todos os povos possuíam essencialmente uma noção de religião monoteísta, por mais primitivos que estes povos fossem. Haveria as culturas primárias que seriam monoteístas, monogâmicas e providas de família nuclear e estreito código moral, como também havia as culturas secundárias, fruto do intercruzamento das culturas primárias, mas com baixo aspecto moral. Embora o autor não fosse um teórico evolucionista, para ele, essas culturas secundárias, em decorrência da degeneração, deixaram de ser monoteístas. (Araújo, 2013, p.31-33).

Nimuendajú não deixou de buscar um ser supremo para os Apinajé, o deus solar. Também, no estado atual da pesquisa, não se pode afirmar se os Apinajé adotaram o vocabulário cristão ao se referirem a *Mbud-ti* como deus solar e também como pai, ou se, de fato, os Apinajé reconheciam o *Mbud-ti* (sol) como pai, independente das missões cristãs. De qualquer maneira, o etnólogo alemão ignora a possível influência cristã na tradução dos mitos e no ordenamento de mundo dos Apinajé. Nimuendajú descreve dois momentos em que Matúk teve a visão do “*deus sol*”:

“Eu estava deitado no meu jirau olhando pela porta da casa. Vi, então, Nosso Pai que estava sentado no galho de uma árvore, lá fora, no campo. Ele estava pintado de branco, de uma maneira estranha, que parecia espinhos de coandú. Tinha um braço colocado sobre o joelho, e debaixo do outro trazia um rolo verde. Estava assim sentado, girando sobre si mesmo. Por cima dele se ouvia um rumor como de uma grande tempestade. Todas as mulheres estavam no terreiro chorando em voz alta: se Nosso Pai cair agora, tudo estará acabado! Não pude olhá-lo por mais tempo e virei a

cara para a parede. Por três vezes ainda olhei para Êle e disse às mulheres: Não tenhais medo. Nosso Pai não cairá! Quando olhei pela terceira vez, Êle já estava suspenso no ar a dois palmos acima do galho. Então, eu disse alegremente: Êle não cairá! Está subindo! Com isso acordei” (Nimuendajú, 1983, p.104).

Em outro momento, Matúk também teve outra visão do “*deus solar*”:

“Eu estava numa cabeceira do Ribeirão da Botica. Já durante o caminho me sentia perturbado e constantemente me assustava sem saber porque. De repente apareceu debaixo dos galhos pendentes de uma grande árvore do capo. Lá estava Êle em pé, com uma das mãos sobre o cacete que tinha encostado no chão. Êle era grande e de cor clara, e os cabelos desciam-lhe pelas costas quase até o chão. Seu corpo todo estava pintado e as pernas listradas de vermelho. Os seus olhos eram como duas estrelas. Êle era muito bonito. Eu conheci logo que era Êle e perdi coragem. Os seus cabelos se arrepiavam e os joelhos tremiam. Deitei a espingarda para um lado porque sabia que devia falar com Êle, mas não pude dizer uma palavra e ele estava me olhando. Abaixei a cabeça para criar coragem e assim estive durante muito tempo. Quando fiquei mais calmo levantei a cabeça: Ele ainda estava lá, olhando para mim. Então fiz um esforço e dei uns passos para ele, mas logo meus joelhos se dobraram e não pude mais andar. Assim fiquei por muito tempo, depois abaixei a cabeça e procurei outra vez tomar ânimo. Quando levantei outra vez os olhos, Êle já me tinha virado as costas e foi sumindo de vagar pelo campo. Então fiquei muito triste. (...) Apanhei minha espingarda e voltei para a aldeia. Em caminho matei ainda dois veados que chegaram a mim sem susto. Em casa contei tudo a meu pai, que me respondeu porque eu não tinha tido coragem de falar com Êle. De noite quando eu estava dormindo. Êle me apareceu de novo. Dirigi-lhe a palavra e Êle respondeu que tinha esperado por mim no campo para falar-me, mas como eu não me aproximasse tinha ido embora. Levou-me a certa distância atrás da casa, mostrando-me um lugar no chão onde estava guardada uma coisa para mim e desapareceu. Pela manhã fui logo lá e apalpei o chão com a ponta do pé. Senti que havia qualquer coisa ali enterrada. Mas os outros vieram me chamar para a caçada. Então tive vergonha de ficar e fui com eles. Quando voltamos fui de novo àquele lugar que Êle me tinha indicado, mas não encontrei mais nada” (Ibid, p.104-105).

Nimuendajú refere-se a este fato relatado por Matúk como uma expressão religiosa dotada de temor e relata também que outros Apinajé tiveram visões do “*deus solar*” e em situações parecidas com a de Matúk, isto é, durante as caçadas. Isto posto, o etnólogo conclui que “*o deus solar dos Apinayé é um ente apartado do seu substrato, porque, quando apareceu a Matúk, o sol estava no céu*” (Ibid, p.105).

Os mitos do sol e da lua retratam a organização social Apinajé e como também a criação dos Apinajé e a fundação do grupo. Nos diversos mitos do sol e da lua apresentados por Nimuendajú, a relação entre estes dois astros é desigual, no sentido de que *Mbud-ti* sempre está em vantagem em relação à *Mbuduvri*, seja trapaceando-o ou não. No mito *Mbud-ti* foi caçar e encontrou ninho de periquitos com dois filhotes, pegando o mais emplumado para si e entregando o outro para Lua. Eles sempre davam alimento para os periquitos quando voltava

da caça. Esses periquitos, preocupados com o cansaço de seus pais, transformaram-se em duas mulheres durante o dia e enquanto uma preparava a comida, a outra ficava observando na porta para quando eles chegassem elas não fossem surpreendidas. No entanto, *Mbud-ti* e *Mbuduvri-re* prepararam a emboscada para flagrar os rastros humanos deixados na casa. Ao saírem para a caça, eles se esconderam e assim que escutaram o pilão trabalhando, correram para a casa e apanharam as duas moças. *Mbud-ti* escolheu primeiro quem seria sua esposa, deixando para *Mbuduvri-re* a outra moça. Fizeram roça e plantaram cabaças, essas quando estavam maduras foram atiradas no ribeirão – o poço de *Mbud-ti* mais acima em relação ao poço de *Mbuduvri-re* – transformando-se em homens e mulheres que se sentavam em quatro casais. Os homens e mulheres de *Mbud-ti* eram mais bonitos que de *Mbuduvri-re*. Quando terminaram as cabaças, decidiram fazer aldeia circular, sendo os filhos de *Mbud-ti* morando na parte norte e os filhos de *Mbuduvri-re* na parte sul, assim formaram as metade *Kol-ti* e *Kol-re*. Assim, *Mbud-ti* decidiu que a metade *Kol-ti* seria a chefe da aldeia e *Mbud-ti* e *Mbuduvri-re* subiram para o céu (Ibid, p.124).

O mito do sol e da lua é definido por Nimuendajú como símbolo da religião Apinajé, este mito representa a criação dos membros do grupo Apinajé, a organização social e a fundação da aldeia. Nimuendajú ao pensar este mito como definição de Religião apinajé demonstra que a sua percepção sobre os próprios ameríndios pode estar pautada numa lógica cristã de ordenamento do mundo.

Quanto ao mito do dilúvio, o etnólogo narra que a cobra grande *Kanen-ro'ti* surgiu do mar e fez os rios Tocantins e Araguaia, depois de muitos dias chovendo, transbordarem e se encontrarem em terra firme, deixando-a debaixo d'água. Os Apinajé se abrigaram em uma serra, outros nas copas das árvores. Um casal de indígenas colocou em três vasilhas de cabaça raízes de mandioca e sementes de outras espécies, este casal fez das vasilhas uma boia e seguiu a correnteza até toda a água escorrer para fazerem a roça. Os Apinajé que ficaram na serra se alimentavam de palmito e côco, mas um dia, dentro de uma ave descobriram sementes e seguiram na direção de onde ela veio. Eles encontraram assim o casal e a roça, permaneceram neste lugar até a colheita para levarem mudas e sementes (Nimuendajú, 1983, p.137).

Na relação dos mitos, Nimuendajú não atribui qualquer influência, nos mitos ou nas próprias experiências narradas pelos indígenas, da presença missionária que o próprio etnólogo descreve no início do livro, e nem mesmo à história do contato entre brasileiros e Apinajé à qual, entretanto, ele imputa o mínimo de conhecimento a respeito do cristianismo entre os

indígenas: “*o pouco que julgam saber do cristianismo, o devem, os índios, ao contato com os moradores neobrasileiros vizinhos e não à missão*² (Ibid, p.5)”.

Entretanto, não tem como deixar de observar que o “*deus solar*” Apinajé, ao aparecer para Matúk com um cajado em mãos, pode remeter a uma descrição de Jesus Cristo como também o mito do dilúvio também pode apresentar referências cristãs, na medida em que, assim como o dilúvio cristão, há o casal que separa diferentes espécies como forma de salvar a humanidade.

A nível de hipótese, podemos pensar que este “*deus solar*”, caracterizado, em algumas narrações de Matúk, com um cajado à mão, possa representar a “*noção mínima de divindade*” (Pompa, 2003; 2006) encontrada pelos missionários presentes entre os Apinajé, solução idêntica àquela encontrada pelos jesuítas no Brasil Colonial. No processo de construção da alteridade ameríndia e da releitura da identidade ocidental o “*código religioso*” será o mecanismo de solução para a distância entre o “eu” e o “outro”, ou seja, a presença ou a ausência de religião ou de qualquer sinal desta, como a presença de ídolos ou de templos, determinaria a distância entre os civilizados e os selvagens (Pompa, 2006, p.118). A construção dos missionários jesuítas do deus dos Tupinambá, será Tupã, “*noção mítica ligada ao trovão e portanto, por analogia, à dimensão celeste do ser supremo da religião judaico-cristã*” (Ibid, p.119).

Outro mito que mostra como os Apinajé não eram aquela sociedade imune ao contato é o mito de *Vanmegaprána*. Para os Apinajé, *Vanmegapána* era o Imperador D. Pedro II, e a sua mãe, *Nyimógo*, quando grávida se banhava no rio e seu filho saía de seu ventre para nadar, mas voltava para o ventre materno. Quando a criança já nascida acompanhava a mãe para colher batatas, o menino sempre que estava distante da mãe, transformava-se em uma criança forte e bonita, quando aquela se aproximava, ela se transformava em uma criança pequena e fraca. O irmão de *Nyimógo* não gostava da criança e tentou matá-la por três vezes, a primeira enterrando a criança, que conseguiu sair da sepultura e voltar aos braços da mãe. A segunda vez foi jogando-a de um penhasco, porém a criança se transformou em uma folha e a terceira vez, queimando a folha na qual a criança havia se transformado. No entanto, a criança ressurgiu das cinzas, se transfigurando em um homem branco. Este homem branco deu farinha branca aos peixes: os peixes brancos se transformaram em gente branca e os peixes pretos em pessoas

² A missão a qual Nimuendajú se refere é a Missão Pacífica do missionário Frei Francisco do Monte de São Victo.

negras, e todos viveriam em uma casa (Nimuendajú, 1983, p.126-127). Os Apinajé eram vizinhos de *Vanmegaprána*, foram até a casa onde este vivia e este mostrou os animais domésticos, cavalo e gado, como também deu arroz e carne de gado aos Apinajé. *Vanmegaprána* se apresenta para seu tio e diz a ele que se não o tivesse perseguido, seu tio seria um homem rico (Ibid, p.126-127).

A recordação de D. Pedro II pelos povos indígenas é devida à política de aldeamentos do século XIX estabelecidos pelo imperador (Amoroso, 2001, p.182), esta recordação pode ser traduzida em novos mitos motivada pelo contexto histórico dos brasileiros articulada com a historicidade Apinajé.

Observa-se que a etnologia alemã, ao descrever seu objeto de estudo, não deixa também de demonstrar o lugar dela na produção de historicidade do seu nativo. A ciência ocidental do final do século XIX e início do XX muda o modo de percepção do indígena, compreendendo-o em um estágio inicial da humanidade. No caso da etnologia alemã, a perspectiva evolucionista dilui-se na abordagem de tipo “culturalista” própria da escola histórico-cultural: estudar os ameríndios significava apreender-los e registrá-los enquanto não “contaminados”, e quanto menos um grupo estivesse em contexto intercultural, mais “*puro*” ele seria.

Analisando o trabalho de Nimuendajú sobre os Apinajé, a partir do contexto triplo proposto por Pompa (2003, p.29), podemos perceber que o etnólogo produz sua etnologia apinajé de forma que o contexto histórico não está articulado com o contexto narrativo nem com o contexto cultural, uma vez que o etnólogo pouco aborda a atuação missionária entre os Apinajé, não contextualiza a forma como os indígenas expressam os termos cristãos dentro da cultura deles, nem contextualiza os mitos e os fatos narrados. Portanto, a revisão da etnologia alemã se fez necessária, para pensar historicamente a produção acadêmica de Nimuendajú mediante o contexto científico em que foi concebida, para dessa forma compreender que as particularidades apinajé são construções determinadas pelo olhar do outro.

1.3 A contribuição da antropologia depois de Nimuendajú

Nimuendajú apresentou ao universo acadêmico a “anomalia Apinajé”, ou seja, o sistema matrimonial regulamentado pelos quatro grupos exogâmicos *kiyê*, em que a filiação é por descendência paralela, a qual despertou interesse em diversos antropólogos. Entre estes estão

Roberto Da Matta, vinculado ao Projeto Harvard-Brasil Central. Este projeto tinha como objetivo avançar teoricamente sobre as sociedades dualísticas dos grupos Jê Setentrionais e Centrais e Bororo. Embora esses sistemas já fossem estudados por outros etnólogos, os antropólogos vinculados a este projeto, apresentavam problemas sociológicos que não condiziam com realidade etnográfica. Segundo Seeger sobre esses estudos anteriores ao Projeto Harvard-Brasil Central:

[...] alguns paradoxos mostraram-se como falsos problemas originados a partir de uma má compreensão, por parte dos antropólogos anteriores, acerca das instituições nativas; por outro lado, o amplo uso dos instrumentos da antropologia social inglesa e dos métodos de análise estrutural ordenaram a confusão que restou acerca das instituições nativas abrindo, assim o caminho para a comparação (Seeger, 2018, p. 305).

As pesquisas de Maybury-Lewis, um dos idealizadores do projeto, marcaram uma nova forma de olhar para as sociedades dualistas do Brasil Central e da maneira de realizar a análise do parentesco. Os estudos de Nimuendajú, muitas vezes analisados por Lowie, resultaram em análises comparativas com modelos analíticos existentes, as quais se confrontaram com anomalias, isto é, com dados que não correspondiam aos preceitos gerais dos modelos africanos de análise (Sztutman, 2002, p. 445-448). Para Maybury-Lewis, Nimuendajú errou ao interpretar os povos Jê a partir das teorias africanistas e quando as teorias não estavam de acordo com os dados colhidos, Nimuendajú passou a culpar o contato dos povos nativos com a sociedade brasileira (Maybury-Lewis, 2018, p. 119). Esses problemas, como o erro de Nimuendajú, ocorrem devido aos antropólogos criarem modelos sobre os grupos que estudam, que se aproximem ao máximo do equilíbrio do modelo nativos, pois, segundo o antropólogo, os nativos defendem o equilíbrio do sistema o qual eles pertencem (Maybury-Lewis, 2018, p. 123-124).

Então, somente estudos de longo alcance ou estudos feitos em períodos de crise reconhecida captam as mudanças radicais. Estes estudos, sobretudo quando focalizam populações tribais, são dificultados pela intromissão de fatores externos com conquistas, poder colonial, ação da sociedade envolvente e assim por diante (Maybury-Lewis, 2018, p. 124).

Maybury-Lewis argumenta que para analisar os grupos indígenas do Brasil Central, deveria-se romper com as análises da escola de Steward, que condenava estes povos à inferioridade cultural por causa do baixo desenvolvimento tecnológico. Portanto, para romper com essa escola, seria necessário levar para as pesquisas sobre os povos do Brasil Central “*um*

maior foco no trabalho de campo demorado e a integração da produção etnográfica a um debate teórico e metodológico particular” (Sztutman, 2002, p. 451).

Outra grande teoria que Maybury-Lewis criticou, acerca do estudo sobre as sociedades dualísticas do Brasil Central, foi a teoria do parentesco, a qual buscava conhecer a estrutura social de uma sociedade a partir das relações de parentesco. O antropólogo norte-americano argumenta que as teorias da descendência e da aliança não eram capazes de explicar a organização social desses grupos. Para Maybury-Lewis, as sociedades Jê e Bororo são dialéticas, fundamentadas em princípios que são opostos, porém complementares (Sztutman, 2002, p. 452).

Sztutman argumenta que o debate acerca do dualismo que envolve Lévi-Strauss e Maybury-Lewis passa de um problema de organização social para um problema de razão do pensamento dessas sociedades, pois estes dois teóricos argumentam de que não é possível explicar o dualismo desses grupos por meio da teoria do parentesco e procuram entender o que está subentendido nos sistemas de metades e na cosmologia dualista dos Jê e Bororo. Todavia, Lévi-Strauss está interessado em explicar este dualismo na esfera do espírito universal humano e Maybury-Lewis quer explicar este dualismo na esfera social local (Sztutman, 2002, p. 456).

Segundo Maybury-Lewis, as sociedades Jê do Brasil Central foram pensadas como sociedades composta por metades exogâmicas, no entanto, as pesquisas elaboradas pelo grupo Harvard-Brasil Central demonstraram que as sociedades dualistas não eram pensadas por meio de metades exogâmicas nem feitas por sistema de metade. Para Maybury-Lewis:

A organização dualista desta região deriva de ideologias de harmonia cósmica e da noção de que as sociedades humanas participam desta harmonia, desde que fazem parte do sistema cósmico. Assim, as instituições das sociedades Jê ou são binárias ou são arranjadas em grupos de contrastes, já que são as expressões sociais de suas ideologias de equilíbrio (Maybury-Lewis, 2018, p. 124).

Para o antropólogo norte-americano, os eventos que poderiam trazer o risco de desequilibrar o sistema social desses grupos, como depopulação, perda de terra, as consequências do contato com a população brasileira, as próprias divisões internas nos grupos e entre outros eventos, não fragilizam as organizações dualistas, pois os indígenas reorganizam seus sistemas para que permaneçam duais (Maybury-Lewis, 2018, p. 124-125). Trata-se, pois, de organizações dualistas que não estão vinculadas a nenhuma instituição específica, o que torna difícil compreender a probabilidade de mudança dessas organizações. Maybury-Lewis argumenta que essas sociedades devem ser analisadas por meio de comparação com outras

sociedades dialéticas, não apenas regionais, e em diferentes épocas históricas e níveis da sociedade, de forma que o antropólogo consiga associar estrutura com a estratégia adotada nesta relação (Maybury-Lewis, 2018, p. 125).

Roberto Da Matta (1976) estava preocupado em compreender a famosa anomalia Apinajé descoberta por Nimuendajú. Apesar da organização social ser dualista, o sistema matrimonial era regulamentando por quatro grupos matrimoniais e de descendência paralela, os *kiyê*:

Entre os Apinayê, a procura dos *kiyê* foi uma constante até que verifiquei que os Timbira seriam melhor interpretados por um “modelo polinésio” do que por um “modelo africano” – ou seja, por um sistema de regras abertas onde um dado ator tem vários pontos de referência para o seu comportamento, cada qual representado por um grupo que pode ser tomado como dominante em certos contextos, mas que não é dominante em todos os contextos (Da Matta, 1976, p. 27).

Da Matta argumenta que os Apinajé, ao falarem deles próprios ou das situações das aldeias, faziam referência a oposições como centro/periferia, que segundo o antropólogo reflete a cosmologia apinajé projetada na organização das aldeias. Segundo ele, as oposições físicas podem também ser projetadas no sistema social apinajé, oposições essas que “*são complementares e concebidas como absolutas, isto é, sem uma a outra não pode ter significado*” (Da Matta, 1976, p. 239).

Para os Apinajé o mundo dividido não subentende privilégios, o universo doméstico não é considerado mais importante que o universo da vida pública, o importante é mostrar a lógica do cotidiano na correlação entre as coisas. Esta lógica e este mundo de relações de oposição lembra muito de perto a visão estruturalista e, com esta, a visão anti-histórica ou, pelo menos, a-histórica. Com efeito “*tal visão processualística (e histórica) é muito adequada e importante para a nossa sociedade, mas para eles deixa de ser relevante*” (Ibid., p. 240).

O dualismo Apinajé acarreta em divisão justamente para trazer simetria entre os termos. Da Matta argumenta que a lógica social desses ameríndios faz parte de uma “dialética hegeliana nativa”. O mito do Sol e da Lua, por exemplo, diz que esses astros criaram o universo, o Sol criou os animais e a Lua criou as onças, as cobras venenosas e os marimbondos. O Sol reclamou que as criações da Lua matariam os animais que ele havia criado. A Lua, por sua vez, respondeu que se não criasse esses animais, os homens não voltariam para as casas. Para Da Matta, Sol e Lua constroem a síntese na medida em que um é a tese e outro a antítese. De acordo com o antropólogo:

O mito implica – pela interação dialética dos seus dois personagens – que a natureza é inventada na medida em que se inventa a cultura. Pois é na medida em que o sol cria os “animais culturais” (animais que serão presas do homem e ajudarão na sua manutenção enquanto membro de uma sociedade) que a Lua inventa os “animais naturais”, isto é, os animais que são competidores dos homens, como a onça (carnívora e caçadora e, ainda, “armada” de dentes e garras. Dona do fogo na mitologia Timbira) e as cobras venenosas (Da Matta, 1976, p. 241).

Para da Matta, a raiz do dualismo Apinajé está em dois tipos de relação social: as primeiras referentes ao corpo humano e à vida cotidiana, são relações de substância, em que o corpo para o Apinajé certifica as ligações sociais, por meio do sangue, do esperma, etc. As segundas são relações cerimoniais caracterizadas pelos laços sociais onde são instituídas as passagens de nomes, nos quais há a:

[...] transmissão de status de uma para outra geração, pois é através dos nomes que os membros da sociedade Apinajé são incorporados num sistema de metades cerimoniais e, ainda, em um conjunto de papéis rituais. Como as metades e os papéis rituais são absolutamente complementares, pode-se dizer que as relações cerimoniais são relações onde o foco é a reciprocidade e a complementaridade (Da Matta, 1976, p. 244).

Percebe-se, assim, que as preocupações etnológicas a respeito do dualismo jê constituem para a antropologia da época uma preocupação geral com a lógica dualista como problema antropológico, e até filosófico. As diferentes configurações podem ser comparadas em diversos lugares e momentos histórico para constatar como o dualismo se reconstitui e qual é a lógica (cósmica ou social ou ambas) que a ele preside. Esta relevância da lógica acaba deixando de lado (por “não ser relevante”) a história.

Curt Nimuendajú, dedicou algumas páginas a mais que Roberto Da Matta, para tratar da história dos Apinajé, embora também este não fosse o propósito de Nimuendajú. O etnólogo nos relata que os primeiros não-indígenas a terem contato efetivo com os Apinajé, no período de 1633 e 1658, foram quatro jesuítas: os padres Antônio Vieira, Francisco Velloso, Antônio Ribeiro e Manoel Nunes, quando empreenderam quatro entradas pelo Rio Tocantins. De 1797 em diante, os Apinajé mantiveram contato permanente com os não-indígenas (Ibid, p.3-4). Já em 1816 foi fundado no próprio território do grupo, por Antônio Moreira, o primeiro povoado, com a denominação de Santo Antônio, logo abaixo da Cachoeira das Três Barras. Em 1831, este povoado foi incorporado ao de São Pedro de Alcântara, tomando ambos o nome de Carolina, atualmente no Estado do Maranhão (Ibid, p.4). O missionário capuchinho Frei Francisco do Monte São Victo chegou em Boa Vista no ano de 1840 e, em 1843, se estabeleceu entre os Apinajé com a justificativa de Missão Pacífica (Ibid, p.5).

Odaí Giraldu (2000), também traz poucos fatos sobre a história dos Apinajé, retomando basicamente Curt Nimuendajú, ao falar do missionário Frei Francisco do Monte de São Victo e da Missão Pacífica na vila de Boa Vista (Nimuendajú, 1983, p. 5; Giraldu, 2000, p. 18). O frei cuidava das questões religiosas da população não-indígena daquela região e, conforme o autor, “*sua presença em Boa Vista servia mesmo para atrair sertanejos que lhe atribuíam qualidades miraculosas*” (Giraldu, 2000, p. 18).

Raquel Pereira Rocha, em sua tese de doutorado (2012), traz informações sobre a influência do cristianismo sobre os mitos Apinajé e sobre a presença de festas católicas na Terra Indígena (TI) Apinajé. De acordo com a autora, a história de contato do povo Apinajé tem seu início com o processo de evangelização, no período de colonização do continente americano, que se desdobra até os dias de hoje. A antropóloga apresenta alguns dados acerca da presença missionário atual na Terra Indígena Apinajé, sobretudo as missionárias do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Missão Novas Tribos do Brasil.

No que diz respeito à missão católica, o CIMI possui mais credibilidade do que a própria FUNAI na comunidade, já que os indígenas se mobilizam quando há reuniões convocadas pelo CIMI do que quando há reuniões convocadas pela FUNAI (Ibid, p.284). A presença de missionários evangélicos entre os Apinajé resultou na tradução da bíblia na língua Apinajé feita pela missionária Patrícia Ham do Summer Institute of Linguistics (SIL) na década de 1960. O linguista Albuquerque (2008) traz detalhes da presença dos missionários do SIL na comunidade, no entanto, seu trabalho focaliza a educação escolar indígena. O SIL, em convênio com o Museu Nacional em 1959, com a FUNAI em 1967 e com a Universidade de Brasília em 1983, realizou um estudo linguístico entre as comunidades ameríndias (Albuquerque, 2008, p. 85). A educação escolar indígena teve seu início em 1960 com a presença da missionária em duas aldeias Apinajé: São José e Mariazinha. (Ibid, p.86).

Segundo Rocha, os Apinajé utilizam a expressão “*o tempo do primeiro e o tempo de agora*” para distinguirem a prática simbólica ancestral com a prática simbólica de hoje, influenciada por costumes adquiridos na convivência com a sociedade não-indígena, sobretudo com a doutrina cristã católica. Para a autora, é perceptível esta influência, por exemplo na substituição de um herói mítico, o Myyti (Sol) por Cristo, sendo que Myyti é um herói criador que passa pela morte e renascimento assim como o Cristo bíblico (Rocha, 2012, p. 241-245).

Estas similaridades entre os mitos advêm da inter-relação com os agentes religiosos católicos e, em menor escala os evangélicos, e esta dualidade também marca os rituais: o ritual

da parte *panhi* (indígena) e o ritual da parte *kupe* (branco). O batismo católico é um exemplo do ritual *kupe* em que a criança receber o nome *kupe* e a festa *panhi* que recebe o nome *panhi* (Ibid, p. 245-246). Ademais, a presença de festas católicas na TI Apinajé, como as festas de São João, de São Pedro, de Santo Antônio e de Nossa Senhora de Aparecida, confere grande prestígio ao Apinajé que promove a festa em si, logo, produzir uma festa católica é algo concorrido e apreciado pelo grupo (Ibid, p.290).

Esses dados etnográficos sobre a influência do cristianismo entre os Apinajé, mas a falta da história da presença missionária desde a colônia, despertaram interesse em investigar este aspecto. Veremos mais a frente a atuação do missionário capuchinho Frei Francisco do Monte de São Victo entre os Apianjé e também a participação dos outros missionários em outros aldeamentos.

Os antropólogos que estudaram os Apinajé pouca contribuição puderam dar no que diz respeito à história indígena, porém suas pesquisas abrem possibilidades de avançar no estudo e tentar compreender como o sistema social e os mitos se construíram e se reconstituíram ao longo da história.

Capítulo 2

Os índios na história e a história dos índios em Goiás: séculos XVII-XVIII

2.1. Os índios e a história: Maranhão e Grão-Pará e Goiás

Pretender narrar a história dos Apinajé nos obriga a narrar os principais acontecimentos que marcaram a história dos Estados de Maranhão, Grão-Pará e Goiás, visto que reconstituir o contexto no qual os Apinajé estavam inseridos nos ajuda a compreender a maneira pela qual estes ameríndios se apropriaram do espaço e a forma pela qual se protegeram das atrocidades que marcam suas vidas desde o período Colonial, seja de forma política ou por meio de guerra.

O Brasil, enquanto colônia de Portugal, era um centro fornecedor de riquezas naturais para a metrópole e os indígenas tornaram-se um problema para a Coroa Portuguesa, visto que o interesse real sobre eles recaía no fato de utilizá-los como uma das partes importantes para a colonização, como aliados contra as nações inimigas e contra os índios hostis. Em contrapartida, os colonos portugueses tinham como objetivo escravizá-los, uma vez que os engenhos necessitavam de mão-de-obra abundante. Acrescentemos a essa disputa pelo nativo a necessidade da Igreja Católica em expandir sua doutrina, pois havia o receio de perder fiéis por conta da Reforma Protestante presente no continente europeu. Em suma, como assinala Maria Regina Celestino de Almeida (2010), para a Coroa, tratava-se de integrar os índios à sociedade Colonial, tornando-os aliados e súditos cristãos, garantindo assim o domínio sobre seus territórios e sua defesa. Para tanto, as aldeias asseguravam mão de obra para os colonos, os missionários e as autoridades. Assim, *“os índios aldeados eram submetidos ao trabalho compulsório que se fazia de acordo com um sistema de rodízio e pagamento de salário irrisório regulamentado por diversas leis”* (Almeida, 2010, p. 74).

Desde o século XVI, diversas expedições foram realizadas no interior da colônia brasileira com a finalidade de realizar os “descimentos” para os aldeamentos oficiais e para comercializar os indígenas como escravos, à vista disso, Cartas Régias, Provisões, Alvarás e Regimentos foram publicados de forma a regulamentar a vida do indígena (Perrone-Moisés, 1998). Nos casos de Maranhão e Grão Pará e de Goiás, muitos atores e situações interferiram e modificaram o ordenamento de mundo dos ameríndios: a Companhia de Jesus, os missionários de outras ordens religiosas, os sertanistas, as Companhias de Pedestres (ver adiante), as navegações pelos rios Tocantins e Araguaia, os colonos, a necessidade de mão-de-obra, o gado e as minas. Não queremos aqui, de forma alguma, dizer que tudo isso levou a um processo de “aculturação” (tão temido por Nimuendajú!), mas que atores e acontecimentos que compuseram

o mundo Colonial na Capitania do Maranhão e Grão Pará (e, depois, nos Estados do Maranhão, Pará e Goiás) ressignificaram os modos de entendimento e de ação destes indígenas.

A política de aldeamento indígena teve início no século XVI e se encerrou no século XIX. Os missionários jesuítas, após as primeiras tentativas malsucedidas de catequese juntos aos ameríndios, optaram, com o apoio do poder político, pela criação dos aldeamentos, lugares de “evangelização e civilização” (Pompa, 2003, 2014), mais perto do litoral e dos engenhos, povoados por indígenas recrutados mediante os “descimentos”. Os aldeamentos, instituídos em acordos entre o poder político e as ordens religiosas missionárias, não foram apenas espaços de dominação sobre ameríndios, mas lugares em que se processou uma dinâmica histórica e política pela qual, para os indígenas, escolher se estabelecer em um aldeamento poderia significar segurança frente às incertezas da sobrevivência.

Embora seja notório o efeito desastroso da submissão dos indígenas à política dos aldeamentos, eles não deixaram de ser agentes das relações sociais estabelecidas na conjuntura Colonial. A título de exemplo, que veremos mais a frente, a Carta Régia de 5 de setembro 1811 pede ao Governador da Província de Goiás para pacificar os Apinajé entre outros grupos indígenas de Goiás, já no relatório do presidente da Província de Goiás de 1862, os Apinajé são descritos como “mansos”. Isso não remete apenas ao binômio resistência/derrota, mas a estratégias diferenciadas de relação com os brancos, conforme as situações.

Além disso, a conjuntura jurídica na qual os indígenas aldeados estavam inseridos, fez com que eles pudessem lutar por direitos até o século XIX, manuseando a política indigenista do período Colonial em seu favor. Conforme Almeida:

Nesse processo de metamorfoses étnicas e culturais, ao invés de desaparecerem diluídos nas categorias de despossuídos da colônia ou de escravos, os índios assumiram identidade dada ou imposta pelos colonizadores: a de índios aldeados, súditos cristãos de Sua Majestade. Nessa condição, identificavam-se e eram identificados até avançado o século XIX (Almeida, 2010, p. 72).

Portanto, os aldeamentos devem ser vistos também *“como espaços de sobrevivência”*:

Com o caos instalado nos sertões pelas guerras, escravizações em massa e diminuição, cada vez maior, de territórios livres e recursos naturais, o ingresso nas aldeias missionárias era, com certeza, uma excelente oportunidade para sobreviver (Ibid., p. 75).

Embora as fontes não deem voz aos nativos, Cristina Pompa (2003) afirma que nelas podemos observar nas entrelinhas as atitudes dos indígenas em face de distintas situações. É

exatamente esse trabalho de leitura nas entrelinhas que pretendemos desenvolver aqui. Ao lermos a história de Goiás e dos aldeamentos criados neste Estado, percebemos que o processo de povoamento durante o ciclo do ouro, em que um contingente de pessoas em direção ao território goiano estava em busca de novos descobertos, foi uma ameaça para os povos indígenas da região. Estes nativos ou se isolavam cada vez mais próximo a região do Araguaia, isto é, distantes dos núcleos de povoamento que se formavam em Goiás, ou aceitavam se estabelecerem nos aldeamentos, que se configuraram como espaços de negociação política e simbólica.

Apesar da conjuntura de desigualdade e de violência, por meio da qual eram impostas aos nativos a convivência com outras etnias, às vezes inimigas, a proibição de práticas culturais e a obediência a um novo padrão cultural, os ameríndios não deixaram de agir, seja negociando a transferência para outros aldeamentos, seja negociando nos próprios aldeamentos. Os documentos não deixaram de registrar essas negociações: sendo de substancial importância para a Metrópole bem como para as autoridades coloniais ter a ajuda dos “principais” dos povos nativos para situações de controle de outras etnias, ou seja, a Coroa Portuguesa também estava disposta a negociar.

Os aldeamentos tinham a finalidade de atender as distintas demandas das categorias sociais presentes na colônia e isso está expresso nas constantes modificações das leis sobre o cativo dos indígenas e sobre a administração dos aldeamentos (Perrone-Moisés, 1998). Estas modificações das leis sobre os cativos e a administração das aldeias, no que concerne na relação entre jesuíta e colonos, não impactaram os primeiros aldeamentos da capitania de Goiás, dos quais temos registro desde 1741, uma vez que, os sertanistas/bandeirantes eram os responsáveis no sertão goiano em apreender e aldear os indígenas, como veremos mais à frente.

Todos os autores concordam sobre o fato de que a história de Goiás está marcada por duas frentes de expansão sob seu território: uma pelo sul da Capitania, por Minas Gerais e São Paulo, com a entrada dos bandeirantes paulistas, cuja finalidade era capturar indígenas e descobrir novas minas de metais preciosos, e outra pelo norte da Capitania, por Pará, pela via fluvial do Tocantins, com a entrada dos missionários em busca de indígenas para os aldeamentos. Estas entradas e a forma pela qual elas se apropriaram dos espaços, o avanço pecuário na capitania de Goiás e a navegação pelos rios Tocantins e Araguaia foram fundamentais para os indígenas se posicionarem politicamente, de modo a garantir sua sobrevivência.

2.2 Os jesuítas no Maranhão e as entradas em Goiás

As entradas jesuíticas, durante o século XVII não tinham como finalidade estabelecerem em território goiano, mas buscavam indígenas para os aldeamentos do Pará, uma vez que era postulado não fixar aldeamentos em territórios que já não estivessem colonizados por portugueses (Palacin, 1976, p. 21). Entretanto, é preciso entender qual era o contexto das relações entre colonos, governo e missionários neste período. Por isso, será necessária uma pequena incursão sobre a atuação jesuítica no Maranhão e Grão Pará, sobretudo em relação à obra do Padre Antônio Vieira.

As missões do Maranhão e Grão-Pará foram caracterizadas por um clima de constante tensão, uma vez que havia a incompatibilidade entre os interesses dos colonos e dos jesuítas, fato este que acabou se refletindo em diversas modificações da legislação indigenista da época, sobretudo, acerca do cativo dos indígenas. Se para um ator colonial, no caso os jesuítas, a preocupação estava em manter os indígenas livres para poder civilizá-los/catequizá-los, para outro ator, no caso os colonos, a atividade missionária era um empecilho às atividades econômicas, pois a regulamentação da mão-de-obra indígena estava sob a tutela dos jesuítas. Ademais, os jesuítas também não deixavam de ser concorrentes dos colonos, uma vez que possuíam fazendas e engenhos, utilizando a mão-de-obra indígena.

O Alvará de 25 de julho de 1638 concedia aos jesuítas a administração das aldeias, porém, o Padre Luiz Figueira foi vítima de um naufrágio, o que impediu a execução deste Alvará, assim, a administração ficou sob os cuidados dos capitães-mores (Leite, 1946, p. 37). A concreta atuação jesuítica, e com ela os conflitos entre os inacianos e os colonos, inicia-se em 1653 com a chegada de Padre Vieira no Maranhão e com a publicação de uma Ordem Régia, a qual colocava os indígenas cativos em liberdade. Isso desencadeou a revolta dos colonos, num verdadeiro

“[...] motim público, na Câmara, na praça e por toda parte, sendo as vozes, as armas, a confusão e perturbação, o que costuma haver nos maiores casos, resoluto todos a perder a vida (e alguns houve que antes que deram a alma) do que consentir que se lhes houvessem de tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro (Vieira, *Carta ao Padre Provincial*, 22 de maio de 1653, apud Leite, 1946, p. 17)”.

Os colonos que detinham indígenas cativos se recusaram a cumprir a Ordem Régia de tal modo que formalizaram uma proposta para o governador do Maranhão, André Vidal, justificando a necessidade de utilizar indígenas como mão de obra. Dentre tais justificativas

estavam a natureza do indígena associada à necessidade do progresso da Colônia. Assim, como relata Vieira em outra carta para o rei D. João IV, no mesmo ano,

“[...] formaram uma proposta ao Capitão-mor governador, em nome da nobreza, religiosos e povo de todo o Estado, na qual lhe requeria, levantasse o bando, alegando que a república se não podia sustentar sem índios, e que os de que se serviam eram legitimamente cativos, que as entradas ao sertão e resgates eram lícitas; que os índios eram a mais bárbara e pior gente do mundo; e que se se vissem com liberdade, se haviam de levantar contra os portugueses [...]” (Ibid, p. 18).

Padre Vieira argumentou para o governador André Vidal acerca da importância da presença missionária entre os indígenas e, conforme Leite (1946, p. 19), o governador do Maranhão, com medo de “perder a salvação”, aceitou as justificativas do missionário pedindo que ele pregasse na missa de domingo seguinte sobre o “cativeiro injusto”. Desse modo, os jesuítas obtendo o apoio da população, o governador estaria disposto a ajudar Padre Vieira a pôr em execução o que estava estabelecido na Ordem Régia. Já persuadido o governador do Maranhão, Padre Vieira pregou aos colonos o famoso “*Sermão do Primeiro Domingo de Quaresma*”, chamado também “Sermão das Tentações”, considerado um dos mais contundentes de Vieira a respeito do cativeiro dos indígenas. No sermão, embora ameace o inferno para as almas dos moradores do Maranhão, pelo pecado de escravizar os índios contra a lei, ele reconhece que

Este povo, esta república, este Estado, não se pode sustentar sem índios (...) os vossos chamados escravos são os vossos pés e mãos, e também podereis dizer que os amais muito, porque os criastes como filhos, e porque vos criam os vossos (Vieira, 1998 [1653], §V).

Isso nos dá uma ideia muito clara da presença indígena e de sua necessidade, em condições de submissão, no cotidiano da colônia. Por isso, Vieira só pedia que se libertassem os escravos “ilegais”, ou seja, aqueles obtidos nas chamadas expedições de “resgate”. Um tribunal composto por juízes seculares e eclesiásticos decidiria cada caso (Hemming, 2007, p. 464).

De qualquer modo, a oratória de Vieira não obteve sucesso e, enquanto o missionário realizava a “entrada” ao Tocantins, foi expedida outra lei, de 17 de outubro de 1653, revogando a lei anterior, permitindo, portanto, o cativeiro dos indígenas por parte dos colonos. Ademais, a experiência do missionário durante a entrada ao Tocantins, ficou marcada pelo fato de que durante as visitas nas aldeias os indígenas não estavam presentes nelas, pois estavam trabalhando em lavouras e engenhos e ausentes das aldeias há anos. Assim, Serafim Leite, historiador da Companhia, traz o argumento de Vieira de que esta ausência dos indígenas nas

aldeias dificultava não apenas a missão, mas também a prática diária da doutrina católica pelos indígenas já cristianizados, como no trecho a seguir:

Outro desengano, escreveu ele, alcançaram os missionários neste mesmo tempo, e foi, que o mesmo poder e interesse dos que governavam lhes estorvava não só o fruto, que se podia colher nas almas dos índios das Aldeias, mas quase totalmente lhes impediam o exercício de seus ministérios, doutrina e administração dos Sacramentos, porque quando iam pelas Aldeias ainda que fosse na quaresma, as achavam despovoadas, porque os índios estavam nas lavouras e safra, como dizem do tabaco, nas quais gastavam oito e nove meses do ano, vivendo e morrendo totalmente como gentios, por ser nos matos e algumas vezes em partes muito distantes, sem missa, nem dia santo, nem quaresma, nem sacramentos, nem poderem acudir a fazer suas roças e lavouras particulares, com que eles e suas mulheres, e filhos pereciam à fome e destas lástimas eram só testemunhas os velhos e as velhas, que os Padres somente achavam nas Aldeias, acrescentando-se a este trabalho comum dos tabaos, o de viagens, pescarias, cravo, breu, estopa, fábricas de navios em que estavam ausentes de suas casas dous e três anos, e talvez mandando-se as Aldeias inteiras a trabalhar em engenhos e fazendas de açúcar, de que tinham o lucro os que governavam, e os miseráveis índios o trabalho e a violência (porque nenhum ia por sua vontade) e o dano de todos os seus bens temporais e espirituais sem poderem lograr, nem eles, nem seus filhos o benefício de sacerdotes, e mestres, que Deus e sua Majestade lhes tinham mandado (Leite, 1949, p. 19)

Por outro lado, John Hemming retira, das mesmas cartas de Vieira sobre a entrada no Tocantins, informações a respeito da escravização dos indígenas e das violências às quais eles estavam submetidos quando remadores da expedição, bem como o fato de que o governador do Pará ofereceu financiamento e tropa para a escolta de Vieira, esperando na verdade escravos indígenas como recompensa. Regressado em Portugal, Padre Vieira, então o Superior da Missão, dirigiu-se à Corte e obteve uma nova medida referente à conversão dos indígenas: a lei de nove de abril de 1655, que determinava que as administrações das aldeias ficassem sob a tutela dos padres da Companhia de Jesus e líderes indígenas, ou “principais de suas nações” (Perrone-Moisés, 1998, p. 119). Neste novo regimento três pontos ficaram estabelecidos: a proibição da guerra sem a ordem real, autorizando apenas o resgate dos indígenas escravos que aceitarem receber a catequização; os indígenas considerados cristãos deveriam ser governados pelos principais e pelos missionários e submetidos ao trabalho dentro da lei; e a independência das missões em relação ao governo e apoio por meio de proteção quando fosse necessário.

Contudo, como observa Hemming (2007, p. 469) tratou-se de uma “lei transigente”, pois a escravidão prosseguiu, tornado para sempre escravos os índios capturados em “guerra justa”, ou seja, as guerras aos indígenas justificadas pela hostilidade contra os súditos de Sua Majestade e pelo impedimento à pregação do Evangelho (Perrone-Moisés, 1998).

A fim de cooperar para a eficácia das missões diante da pouca quantidade de jesuítas enviados para Maranhão e Grão-Pará, Padre Vieira dividiu as missões do Maranhão em quatro colônias, do Ceará, Pará, Maranhão e Amazonas, que estavam submetidas a um único Superior da missão (Leite, 1946, p. 38). Neste período (entre 1658 e 1661) foram elaboradas as regras para a administração das aldeias que traduzem o projeto missionário do autor: o *Regulamento das Aldeias indígenas do Maranhão e Grão-Pará*, conhecido também como a “*Visita*” de Vieira. O documento regulava os tempos e os espaços das missões o trabalho de catequese, as obrigações de evangelizadores e indígenas, o trabalho, a educação, as regras de conduta (Carvalho Junior, 2005, pp. 158-170). O Regulamento, enquanto conjunto de diretrizes para a catequese indígena, vigorou não apenas para as missões jesuíticas como para aquelas das outras ordens, por quase um século, até a instituição do Diretório pombalino (ver adiante). Padre Vieira, em carta para o El-Rei de 1670, narra os acontecimentos sobre essas missões, que se situavam a mais de 400 léguas da costa e na qual atuavam 24 jesuítas, abrigados em dez residências. A notícia que o missionário leva ao Rei é de que três grandes entradas pelos rios foram feitas nestas quatro colônias, conduzidas por três padres e acompanhantes.

A primeira entrada foi pelo Padre Francisco Gonçalves, em missão pelos rios Amazonas e Negro, no ano de 1658, e pelo Padre Francisco Velloso, no ano de 1659. Esta missão obteve vários sucessos, segundo Vieira, pois levou à conscientização dos portugueses, em não capturar, novamente, os ameríndios, isto é, respeitar a lei real em que os nativos apenas poderiam ser resgatados por missões feitas aos sertões e com o aval dos missionários. Esta missão ocasionou a descobertas de novas nações indígenas e teve como companhia, ao padre Velloso, o Padre Manoel Pires (Vieira, 1842, p. 111-4).

A segunda entrada é do maior interesse neste trabalho, pois foi realizada pelo rio Tocantins pelo Padre Manoel Nunes, que levou para a missão 450 indígenas e 45 soldados portugueses, os quais combateram indígenas da nação *Inheiguara*, esses que, anteriormente, haviam assassinado os nativos cristãos e impedido os “descimentos”. 240 Inheiguara ficaram prisioneiros na missão do Padre Manoel Nunes, “à título de haverem impedido a pregação do Evangelho, foram julgados por escravos, e repartidos aos soldados (Vieira, 1842, p. 115)”. Nessa mesma entrada, os padres fizeram o descimento dos Potiguara (“Poquiguara”, nas palavras de Vieira) e dos Tupinambá para as aldeias do Pará (Ibid). Ficou suprimido, nesta carta, um comentário de Vieira que aparece numa carta de 1655, sempre dirigida a El Rey, escrita evidentemente “no calor da hora” e que aponta para o fato de que muitos Tupinambá não quiseram ser “descidos”, por medo de ficar excessivamente perto dos portugueses. Também

esses resistentes, nas palavras do Padre “dos mais velhos daquela nação e que me pareciam os mais prudentes”, foram descidos pelo padre Manuel Nunes em 1659.

A terceira entrada foi na ilha dos Nheengayba, localizada no rio Amazonas, “*habitada de muitas nações de Índios, que por serem de línguas diferentes e dificultosas, são chamados geralmente Nheengaybas*” (Ibid., p. 116). Esses indígenas faziam guerras contra os portugueses e comercializavam com os holandeses, atitude obviamente malvista pela Coroa Portuguesa. O Padre João Souto-Maior junto com o Padre Salvador do Valle fez as visitas entre os Nheengaybas no ano de 1655 e não conseguiu encerrar a relação destes com os holandeses. Deste modo, no ano de 1656, o governador D. Pedro de Mello consulta Padre Vieira sobre a necessidade de se fazer guerra contra aqueles indígenas. Pe. Vieira propõe um acordo de paz e no ano de 1658 envia dois emissários com uma carta do padre dizendo que a nova lei da Coroa Portuguesa impedia os cativeiros feitos pelos portugueses, resultando num acordo de paz entre missionários e Nheengaybas (Vieira, 1842, p. 116-7).

Esses indígenas, tinha evidentemente razão pois, apesar do desfecho destas entradas ter ocorrido de maneira positiva, do ponto de vista missionário, um novo motim ocorreu no ano de 1661, organizado pelos colonos, cujo motivo era novamente o uso da mão-de-obra indígena. O motim resultou na expulsão dos jesuítas e na mudança na administração das aldeias, transferindo-a para os capitães-mores.

Conforme carta do Padre destinada ao Rei D. Afonso VI, no dia 22 de maio de 1661(Vieira, 1925) o governador D. Pedro de Melo escreveu a Vieira apresentando três motivos que levaram os colonos a se revoltarem, expulsando os jesuítas e estes motivos seriam: a publicação da carta Relação, a publicação das cartas que Vieira escreveu ao Rei sobre o quanto o Estado do Maranhão não respeitava a lei referente à utilização da mão de obra indígena, constando os nomes dos transgressores na carta, e a prisão do indígena Lopo de Sousa Guarapaúba, o principal, que agia não diferentemente dos colonos, que transgredira a lei matrimonial da Igreja Católica por ter filhos com outra mulher antes do casamento perante a igreja e por não cumprir a lei acerca da prática da doutrina católica na aldeia e atuação pagã dele com outros indígenas³. Padre Viera reconhecia que essas três causas foram apenas um

³ O caso de Lopo de Sousa é bem complexo. A análise de Almir Diniz de Carvalho Junior apresenta outras versões do episódio, principalmente a petição dos moradores da aldeia contra a prisão do seu principal junto ao ouvidor geral e provedor-mor da fazenda do rei no Estado. Isso mostra o jogo de relações que havia entre os índios cristãos, as ordens religiosas, as autoridades coloniais e a população colonial em geral naquele período, bem como a capacidade dos indígenas de se utilizar dos meios legais coloniais para seus próprios interesses. (Carvalho, Junior, 2005, p. 108 ss.)

estímulo para os acontecimentos sucessivo e apontava para o fato de que o principal motivo não deixava de ser a liberdade dos ameríndios. Segundo Pe. Vieira:

O motivo, interior, único e total desta resolução, que há muito se media, é a cobiça, principalmente dos mais poderosos; e porque esta se não contenta com o que lhe permitem as leis de Vossa Majestade, e não há outros que defendam as ditas leis e a liberdade e justiça dos índios senão os Religiosos da Companhia, resolveram finalmente de tirar este impedimento por tão indignos caminhos (Vieira, 1925, p. 584).

Pe. Vieira lamenta:

O que só sentimos (que pelo demais damos infinitas graças a Deus) é a ruína de tantos milhares de almas, e dos felizes princípios de uma tão florente cristandade, que por este meio se destrue, descompondo-se e perdendo-se quanto até agora se tinha obrado e conseguido com tantos trabalhos: porque a razão total da conversão dos índios gentios, e das pazes dos que eram inimigos, e de se virem para nós os que estavam metidos pelos matos, e de aceitarem a fé e obediência da Igreja, era ter-lhes prometido em nome de Vossa Majestade que haviam de estar debaixo do patrocínio dos Padres, que eles têm experimentado são só os que os defendem; e com este exemplo fica perdido o crédito de nossa palavra, a autoridade das leis de Vossa Majestade, as promessas que em nome de Vossa Majestade lhes fizemos, enfim tudo (Ibid. p. 587).

Ao chegar ao Pará, Padre Vieira e outros padres foram presos, no dia 17 de julho de 1661, Pe. Vieira ficou retido na capela de São João Batista e de lá foi para o Maranhão e depois transferido para Lisboa. Deste modo, uma nova lei, de 12 de setembro de 1663, foi estabelecida pelo rei, passando a administração civil das aldeias para os capitães nomeados pela Câmara, que decidiriam a contratação de mão de obra e a organização de expedições de resgate. Conforme Hemming, *“As Câmaras, integradas pelos colonos mais ricos, obtiveram assim o inteiro controle da mão de obra indígena, escrava e livre”* (Hemming, 2007, p. 493).

O novo governador do Maranhão, Rui Vaz de Siqueira, ficou responsável por restabelecer a paz e em reparar a situação dos padres, publicando um perdão geral em dois de junho de 1662, à vista disso, os padres voltam ao Maranhão nesse mesmo ano (Leite, 1946, p. 25). Padre Vieira ficou preso de 1663 a 1667, quando D. Pedro II tornou-se regente de Portugal, e contribui para a criação da lei de 1º de abril de 1680, que determinava a liberdade dos indígenas, e para a criação das Juntas das Missões de 7 de março de 1681. A lei de 1º de abril 1680 estabeleceu que nenhum ameríndio poderia ser prisioneiro em nenhuma circunstância, revogando as leis anteriores que determinavam em que circunstâncias se poderia cativar os indígenas, enviando o infrator para o Reino e devolvendo os indígenas para os aldeamentos. Ficou sob a responsabilidade da Companhia de Jesus a forma pela qual os indígenas deveriam ser divididos, o processo de catequização, a administração das aldeias e os descimentos deles.

Com o propósito de evitar um novo motim, devido à falta de mão de obra, no ano de 1682, criou-se a Companhia de Comércio que em 20 anos introduzisse 10 mil negros da África no Estado e ao mesmo tempo assegurasse à Coroa o pagamento e riscos dos transportes (Leite, 1946, p. 26). Os colonos, porém, não tinham condições de comprar escravos africanos, assim, em 1684, se rebelaram, novamente, contra o governo e a Companhia de Jesus, o que resultou na expulsão dos inacianos:

[...] o povo do Maranhão os lançava fora, não por escândalo algum em seu procedimento e vida religiosa, nem menos por faltarem ao cuidado da salvação das almas. Que a razão, motivo e principal fundamento desta resolução, era por que os Padres tinham a administração temporal dos índios, no que experimentava aquele povo intoleráveis apertos. Que lhes pediam e intimavam juntamente não pretendessem jamais voltar para a terra, que de nenhum modo os queria, e de que já haviam sido lançados duas vezes e intentados lançar outra (Leite, 1946, p.28).

Os amotinados foram punidos, sendo dois deles enforcados, e a Corte nomeou um novo Governador para o Maranhão, Gomes Freire de Andrade, o qual “*levava ordens apertadas da Corte para deixar tudo como dantes, Estanco, Padres, Governador, e portanto também restituir os Padres*” (Leite, 1946, p. 29).

Após o motim de 1684, os jesuítas pensam em abandonar as missões do Grão-Pará e do Maranhão, pois questionavam a segurança dos jesuítas em meio tão inóspito, mas, sobretudo, devido à dificuldade de manter as missões, por conta da administração temporal dos aldeamentos não estar sob os cuidados dos jesuítas, uma vez que cabia aos missionários apenas a administração espiritual dos indígenas. O *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, promulgado em 1686, entregava aos jesuítas e aos Padres de Santo Antônio a administração espiritual, temporal e política, a assistência nas aldeias, os descimentos dos indígenas, a sugestão de nomes para procuradores indígenas à Corte, a divisão dos indígenas entre os moradores e os que deveriam ficar entre os missionários, os salários, a defesa do aldeamento e a defesa do casamento perante à Igreja.

Paralelamente, o interesse dos colonos ficou preservado com a reintrodução da possibilidade de escravização indígena por “guerra justa” pelo Alvará de 28 de abril de 1688 que, nas palavras de Serafim Leite,

[...]veio sancionar de novo os cativeiros em determinados casos, estatuídos já na lei de 1655, com novas cláusulas, e com a orientação suprema dos resgates confiada à Companhia de Jesus (Leite, 1946, p. 32).

No ano de 1755 é promulgada uma lei em que acaba com o Regimento das Missões, originando o Diretório (ver adiante) e restabelecendo as leis de 1663 e de 1680, o que veremos mais a frente com o Diretório Pombalino.

Neste ínterim, acerca dos constantes motins realizados no Grão-Pará e Maranhão, não adquirimos informações sobre os Apinajé. Porém, como foi dito acima, os aldeamentos eram fixos no Pará e no Maranhão, de modo que, competia aos jesuítas apenas a realizar os “*descimentos*”, além do mais, não obtivemos notícias de que houvera algum Apinajé nas missões fixas. Aliás, as primeiras notícias sobre os aldeamentos realizados em território goiano são a partir do ano de 1741, já o aldeamento onde foram colocados os Apinajé é Carolina, situado ao norte de Goiás à margem esquerda do rio Tocantins (ver adiante).

As expedições que partiram do Pará, foram predominantemente realizadas por missionários, embora a entrada pelo rio Tocantins, na qual participaram os Padres Antônio Vieira, Francisco Veloso, Antônio Ribeiro e Manuel Sousa, em 1653, não chegou até o atual território goiano. No ano de 1658, a entrada do Padre Tomé Ribeiro o levou aos Karajá, que viviam nas margens do rio Araguaia, já em 1659, houve a expedição do Padre Manuel Nunes e, no ano de 1671, a expedição dos padres Gonçalo de Veras e Sebastião Teixeira que também chegaram na região do Araguaia (Chaim, 1983, p. 19-20).

A entrada do Padre Raposo Tavares ocorreu no ano de 1675 e tinha como objetivo, a pedido da Coroa Portuguesa, se encontrar com a Bandeira paulista de Sebastião Paes de Barros, que buscava ouro no rio Tocantins. Na base da Memória de Antonio Pereira de Barreto, conservada na Biblioteca Pública Municipal do Porto, Juciene Apolinário informa que a expedição foi composta por 35 luso-brasileiros e 300 indígenas. Na viagem, encontrou as aldeias dos Karajá (Apolinário, 2006, p. 163). A expedição não encontrou o bandeirante, mas na viagem de regresso, o padre aproveitou a oportunidade de “descer” quase mil índios aruaques para as aldeias do Pará (Chaim, 1983, p. 20). As entradas dos missionários no rio Tocantins encerraram-se com a entrada dos Padres Manuel da Mota e Jerônimo da Gama, no ano de 1721 (Chaim, 1983, p. 20).

2.3. As Minas dos Goyazes: o auge do ouro e o processo de povoamento

Com o fim da Dinastia de Avis (1580) e a nomeação de um espanhol, Filipe II, como rei português, Portugal e Espanha passaram a ser a União Ibérica, o que permitiu aos exploradores

a desconsiderarem o Tratado de Tordesilhas. À vista de tal situação, os colonos adentraram na região amazônica e em direção ao Brasil central, como Goiás e Mato Grosso (Fausto, 2015, p. 44). No final do século XVIII e no início do século XX, o processo de povoamento de Goiás está associado também a duas novas entradas pelo Norte e pelo Sul do território. Conhecida por frente maranhense, a entrada pelo Norte era de característica pecuária e originária de Pastos Bons no Maranhão, segundo Rocha, *“motiva essa frente o interesse despertado pelo Tocantins na época, o que vai ocasionar as questões de limites entre Pará, Maranhão e Goiás”* (Rocha, 1998, p. 23). A frente de expansão pelo Sul era também de característica pecuária, povoando a região do triângulo mineiro na fronteira com Mato Grosso (Ibid, 1998, p. 23).

A expansão territorial pelo sul de Goiás está relacionada com a entrada de bandeirantes paulistas em busca de ouro e indígenas para o uso de mão-de-obra. As entradas dos bandeirantes paulistas nas capitanias de Minas Gerais e Mato Grosso, ocasionaram na descoberta do ouro goiano. Conforme argumenta o historiador Luis Palacin:

[...] situado entre Minas-São Paulo e Mato Grosso, o ouro goiano não podia ficar oculto por muito tempo. Os paulistas, para quem vagar pelo deserto se tinha constituído numa segunda natureza, não podiam deixar de tentar a exploração deste território ainda virgem na busca de novos “descobertos” (Palacin, 1976, p. 16).

Todavia, não faltaram razões para o território goiano ser explorado, uma vez que a procura por uma rota ideal para se chegar à Cuiabá, isto é, que não fosse pela complicada via fluvial, fez com que os exploradores buscassem um novo trajeto por terra. Este novo trajeto, fez com que os bandeirantes adentrassem o território goiano, não apenas pela nova rota até Cuiabá, mas também a procura de ouro. Outra razão forte para os bandeirantes se aventurarem em solo goiano: o mito do ouro e da prata na cabeceira do Rio São Francisco e nos rios do interior brasileiro, como o ouro na Lagoa Paraopava (Monteiro, 1994, p. 79). Ademais, as notícias sobre o ouro encontrado na América Espanhola os incentivavam pela busca do ouro pelo interior do Brasil, ainda mais quando encontraram ouro em Minas Gerais e Cuiabá (Palacin, 1976, p. 16-8).

A situação política dos paulistanos também foi incentivadora, uma vez que havia o desejo de expandir os limites da capitania de São Paulo, como também a econômica, pois o açúcar produzido em São Paulo era inferior em relação ao produzido no Nordeste da colônia e havia a necessidade de mão-de-obra escrava para a permanência dos engenhos (Chaim, 1983, p.18; Palacin, 1976, p. 16-8).

Durante os séculos XVII e XVIII, São Paulo, enviou numerosas bandeiras⁴ para o interior, motivadas pela busca da mão-de-obra indígena para a florescente economia paulista (Monteiro, 1994). Logo, inúmeras expedições seguiram rumo ao território goiano, dentre as quais a Bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera (Palacin, 1973, p. 19; Chaim, 1983, p. 17-18). No entanto, antes mesmo da expedição de Bartolomeu Bueno da Silva, o governador do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, enviou uma expedição ordenada pelo Capitão Diogo Pinto da Gaia para explorar o Tocantins até a confluência com o Araguaia, pois tinha-se notícias de que havia indígenas e metais preciosos (Doles, 1973, p. 28).

O historiador Palacin, a partir do estudo sobre a “lenda do ouro dos Martírios”⁵ de Manoel Rodrigues Ferreira (Ferreira, 1960), apresenta as expedições que partiram de São Paulo como a primeira bandeira de Antônio Macedo e Domingos Luis Grau (1590-1593), em seguida seguiram as expedições de: Afonso Sardinha (1598 - ?), Domingos Rodrigues (1596-1600), Balchior Carneiro (1607-1609), Martins Rodrigues (1608-1613), Pedro Alvarenga (1615-1618), Francisco Lopes Buenavides (1665-1666), Luis Castanho de Almeida e Antônio Paes (1671). A maior bandeira de São Paulo a caminho de Goiás foi a de Sebastião Paes de Barros, que permaneceu na região de encontro dos rios Araguaia e Tocantins em 1673 (Palacin, 1973, p. 21).

Em 1720, Bartolomeu Bueno da Silva, João Leite da Silva Ortiz e Domingos Rodrigues do Prado pedem ao rei. D. João V, por meio de carta, o direito de explorarem o interior do Brasil, por conta deles próprio, a fim de encontrarem novas minas auríferas, mas em troca dos custos desta expedição, pediram ao rei o imposto sobre os rios navegáveis e outras vantagens (Palacin, 1973, p. 23; Chaim, 1983, p. 20-21). Estes três paulistas, conhecidos como a Bandeira do segundo Anhanguera, recebem a deliberação da Coroa Portuguesa, no ano seguinte, em que autorizava o governador de São Paulo, Rodrigo Cesar Meneses, o Conde de Sarzedas, a assinar o contrato com os bandeirantes, concedendo aos bandeirantes o imposto da passagem sobre os

⁴ As bandeiras, segundo Cardim, funcionavam da seguinte maneira: *“juntam-se três ou mais pessoas e cada uma entra com sua parcela e pedem ao Governador licença para embrenhar-se no sertão a fim de trazer índios livres..Chegados ao mar os que escaparam com vida...logo os dividem entre si...E cada um leva seu quinhão para suas fazendas, uns cem outros duzentos, outros trinta, todos de acordo com a parcela de investimento* (Curly, 1964, p. 463).

⁵ Conforme Ferreira (1960, p. 22), Serra dos Martírios foi chamada assim porque a primeira bandeira do Anhanguera encontrou pinturas rupestres que representavam *“gravados numa rocha, os instrumentos dos Martírios de Cristo: coroa, cravos, escada etc”*.

rios e o cargo de Superintendente das minas à Bartolomeu Bueno da Silva, o cargo de Guarda-Mor à João Leite da Silva Ortiz.

Em junho do ano de 1722, o governador entregou um Regimento a Bartolomeu Bueno da Silva, com a função da bandeira, isto é, descobrir novas minas de metais, estabelecer uma política de paz com os ameríndios e, caso houvesse a necessidade, fazer um aldeamento, sempre por meio da persuasão e não pelo uso da força. Por meio de duas cartas datadas em 22 de novembro de 1725 e 7 de maio de 1726, respectivamente, o Conde de Sarzedas comunica ao rei de Portugal o descobrimento de minas de ouro no território goiano pela Bandeira do segundo Anhanguera (Chaim, 1983, p. 21; Palacin, 1973, p. 18). Assim, *“Goiás entra na história como as Minas dos Goyazes. Dentro da divisão do trabalho no império português, este é o título de existência e de identidade de Goiás durante quase um século”* (Palacin, 1973, p. 33).

Bartolomeu Bueno da Silva fundou o arraial de Sant’Anna, que após doze anos tornou-se vila (1739) e, depois a capital. No entorno de Sant’Anna instalaram-se os centros de garimpo nas margens dos rios por conta ouro de aluvião. No ano de 1729, surge o arraial de Santa Cruz e no ano de 1731 o arraial de Meia Ponte. O surgimento desses arraiais são parte do processo de povoamento de Goiás, visto que um contingente de garimpeiros e aventureiros seguiam ao sertão goiano (Ibid, p. 33). Sobre o que eram esses povoamentos:

“Este povoamento, como o das demais áreas de exploração aurífera, se fez através de “arraiais”, sob a forma de ilhas, núcleos mais ou menos isolados uns dos outros, às vezes enquadrados dentro de verdadeiros arquipélagos” (Petrone, Pasquale, *Povoamento e Colonização do Brasil* apud Chaim, p. 24).

A metrópole portuguesa, ao obter notícias das jazidas no território goiano, tratou de protegê-las a fim de evitar o contrabando. O governador de São Paulo, buscando outro procedimento de segurança das minas, oficializou uma única via como meio de acesso às minas de Goiás, no ano de 1732. A Coroa Portuguesa, em 1737, ordenou ao governo do Maranhão não invadisse as Minas dos Goyazes, então pertencentes ao governo de São Paulo, e, em 1738, não mais permitiu novas investidas à procura de ouro sobre o território goiano (Chaim, 1983, p. 23-24).

A busca por novas minas de ouro era constante e a exploração delas tornou-se a principal atividade econômica de Goiás no período entre 1727 a 1750, ademais, foi neste período em que os arraiais goianos foram fundados. O território goiano, neste período, passava por constantes motins dos mineiros na região do rio Tocantins devido à altas taxas compulsórias sobre eles. O novo Superintendente das Minas de Goyazes, Gregório Dias da Silva, nomeado pelo governador

de São Paulo para impor limites aos poderes de Bueno, pediu uma força militar ao Conde de Sarzedas para conter os revoltosos mineiros. Data desse período o surgimento da força militar no território goiano, que foi ganhando importância devido à extensão territorial e à necessidade de conter revoltosos e ladrões. O aparato militar começou com dez soldados, em seguida foi enviada uma Companhia do porto de Santos e de Minas Gerais saía uma Companhia composta por 44 praças, desse modo, este aparato militar foi responsável por manter a ordem em todo território junto com o auxílio de aventureiros da época (Palacin, 1973, p. 47-9).

Esta necessidade de administrar e manter a ordem das instituições que existiam em Goiás demonstraram o quanto fundamental seria tornar a Minas de Goyazes em uma Capitania autônoma, desse modo, em 1749 foi criada a Capitania de Goiás, cujo primeiro governador foi D. Marcos de Noronha, o Conde dos Arcos. Mesmo tornando-se uma capitania autônoma, o Governador devia submeter suas decisões à Coroa Portuguesa. Até mesmo as providências imediatas deviam ser submetidas posteriormente à aprovação do Governo, como no caso de ataques de índios aos povoados, que exigiam contratação de sertanistas para defesa dos colonos, condições de pagamento destes, aprovação dos gastos com munições, organização de Bandeiras, etc. (Chaim, 1983, p. 35).

No que competia aos outros cargos administrativos e políticos da Capitania, o Provedor-Mor era escolhido pelos colonos e nomeado pela Coroa Portuguesa, sua função era cobrar os impostos, dar assistência aos aldeamentos. No período pombalino, como veremos mais a frente, o Provedor-Mor passou a administrar os aldeamentos com o título de Diretor Geral dos Índios. Os Ouvidores, cuja competência era supervisionar a prisão dos transgressores, mantê-los presos e transferi-los para a capital, eram escolhidos pelos colonos, porém, a Capitania de Goiás ficou sem um ouvidor durante quase todo o período Colonial, por causa da dificuldade do transporte, da falta de segurança nas cadeias e das distâncias. Na Capitania de Goiás, até 1809, havia apenas uma comarca com diversos julgados sob a direção de dois Juizes Ordinários, que eram eleitos indiretamente, para cada julgado. A partir de 1809 a Capitania de Goiás ficou dividida em duas comarcas, uma no Norte e outra no Sul. Quanto ao aparato militar, havia o Regimento de Dragões constituído por profissionais da cavalaria e a Companhia de Pedestre, cuja finalidade era a proteção e o patrulhamento dos aldeamentos indígenas, composta por guardas assalariados e equipados com espadas (Chaim, 1983, p. 35-38).

2.4. Os aldeamentos no sertão goiano (XVI-XVIII)

Na região setentrional da Capitania de Goiás habitavam os indígenas, entre os quais, Akroá, Xacriabá, Xavante, Canoeiro e Apinajé. Durante o século XVIII, os Akroá, Xacriabá⁶ e Xavante, grupos que mais trouxeram problemas aos colonizadores, por causa dos contínuos ataques, foram aldeados por conta da Metrópole; já as tentativas de aldear os Canoeiros, todas foram sem sucesso.

Durante o ciclo do ouro, o processo de povoamento da Capitania goiana se deu por meio da ocupação das terras indígenas e da utilização de sua mão-de-obra escrava. A Metrópole recorreu aos sertanistas para conter os grupos indígenas e aldeá-los, já que estes “*não relutavam em enfrentar o sertão, e persuadir o indígena a aldear-se, para o que lançavam mão de todos os recursos*” (Chaim, 1983, p. 11). Assim foram dizimados pelos bandeirantes, antes mesmo do século XVIII, grupos inteiros como os *Goya* e *Crixá* (Chaim, 1983, p. 19).

A criação dos aldeamentos nesse período em Goiás deveu-se aos moradores que passaram a custear as bandeiras, às vezes, por imposição dos próprios bandeirante. Nos aldeamentos dos Akroá e dos Xacriabá (ver adiante), por exemplo, D. Marcos de Noronha diz:

“se tem obrigado os moradores dos arraiais a pagarem mil e quatrocentas oitavas dando cada pessoa uma oitava por negro, à qual se deverá cobrar dos que não pagarem executivamente como Dívida Real, e assim se comprometeram todos” (Noronha, D. Marcos, Carta a José Caldeira Brant 1751, p. 118v., *apud* Chaim, 1983, p. 102).

No mesmo documento, o governador não expressava dúvidas acerca da necessidade dos sertanistas, mesmo após os aldeamentos estabelecidos, pois:

“[...] a experiência que tenho de lidar com aldeias de diversas nações me tem feito ver, que nunca índio fez grande confiança de branco e isto sucede com os que estão já civilizados, como não sucederá o mesmo ainda mais com esses que estão ainda brutos” (Ibid, p. 103).

Conforme Ravagnani, a primeira fase dos aldeamentos corresponde ao período do auge do ouro. O autor chama os primeiros aldeamentos, instituídos em 1741, de “quartéis-aldeamentos”, pois serviram de alojamento para os Bororo trazidos de Cuiabá pelo sertanista Antônio Pires de Campos para combater os Kayapó que atacavam os comboios que transportavam ouro entre Goiás e São Paulo. Assim foram criadas as Aldeias do Rio das Pedras,

⁶ Chaim usa esta denominação, enquanto Apolinário (2006) e Ravagnani (1986) utilizam a grafia Xakriabá. Serafim Leite utiliza a grafia das fontes jesuíticas: Jacaraibás

Lanhoso e Piçarrão. Estes aldeamentos ficavam próximo entre si e estavam situados na estrada que ligava São Paulo à Goiás, especificamente, na região conhecida hoje como Triângulo Mineiro, a qual passou a fazer parte do Estado de Minas Gerais em 1916 (Ravagnani, 1986, p. 119; Palacin, 1976, p. 121). O governo da Capitania de São Paulo, em 1743, recebeu notícias de que os arraiais localizados no Norte do território goiano sofriam constantes ataques dos Akroá e Xacriabá. Assim sendo, as populações dos arraiais ficaram de custear os serviços do sertanista Antônio Pires de Campos, acompanhado pelos Bororo, porém, esta expedição não obteve êxito, devido ao fato destes indígenas não quererem acompanhar o sertanista com medo de não voltarem vivos da expedição. Diante desta conjuntura, foi autorizado que aventureiros vigiassem os arraiais do Norte contra os Akroá (Chaim, 1983, p. 59). Origina-se daí a guerra contra os Akroá descrita por Juciene Apolinário (2006, cap. 2).

No Sul da Capitania de Goiás, os Kayapó eram o grande problema para o funcionamento da capitania e para resolvê-lo o governo pediu a ajuda do sertanista Ângelo Preto, de Cuiabá, que não pôde comparecer e, então, foi substituído por Antônio Pires de Campos, com “seus” 500 Bororo, para combater e aldear os Kayapó, em 1747. Contudo, dois anos depois, o sertanista recorre à Coroa Portuguesa, pedindo ajuda financeira para manter os Bororo e combater os Kayapó (Chaim, 1983, p. 55). Os Kayapó continuam a realizar investidas nos povoados até 1780, quando foram aldeados na Aldeia D. Maria I, durante o governo de Luís da Cunha Menezes (ver adiante) (Chaim, 1983, p. 58; Palacin, 1976, p. 121).

Em meados do século XVIII, os ataques não tinham cessado, além do mais, os Xacriabá também realizavam constantes incursões nos mesmos arraiais que os Akroá, dessa forma, o sertanista, Antônio Gomes Leite, obriga os moradores a financiar as expedições contra estes indígenas. D. Marcos de Noronha, por meio de carta à Antônio Gomes Leite, orienta o sertanista, caso os indígenas demonstrassem desejo de se aldearem, de que viabilizasse o aldeamento, pois também havia missionários disponíveis na Capitania (Chaim, 1983, p. 60).

Os Padres José Castilho e Bento Soares chegaram na capital do território goiano em 28 de novembro de 1749, que foram recebidos pelo Conde de Noronha, o qual estava esperançoso com a presença dos missionários, pois “*tornaria mais segura a vida dos mineiros*” (Pe. José Castilho, apud Leite, 1946, p. 389). O Conde dos Arcos também enviou os missionários, Padre Francisco Tavares, Padre José de Matos, Padre José Baptista e Padre José Vieira para catequizar os Xacriabá na Missão do Duro (Leite, 1946, p. 400).

O sertanista Wenceslau Gomes aldeou os Xacriabá na Aldeia de São Francisco Xavier do Duro, no ano de 1751, e, em 1752, os Akroá foram aldeados pelo mesmo sertanista em São

José do Duro, conhecido como Formiga, em que Padre Soares foi enviado para batizar os Akroá (Leite, 1946, p. 490). Também para Ravagani (1986, p. 120), os Xacriabá foram aldeados em Francisco Xavier do Duro enquanto os Akroá foram aldeados e receberam missão em São José. É ao padre José de Matos que devemos as descrições das aldeias (cf. Apolinário, p. 114). Justamente na base dos documentos do padre jesuíta, Juciene Apolinário afirma que o aldeamento de São José do Duro também foi erigido para aldear os Akroá. Só em 1753 os dois aldeamentos foram juntados na missão de São Francisco Xavier, assistida pelo próprio padre José de Matos.

Próximo ao Aldeamento de São Francisco Xavier do Duro, foi construído um núcleo onde ficavam os jesuítas, o sertanista Wenceslau Gomes e uma roça para alimentar os ameríndios. No entanto, a moradia onde ficavam os indígenas eram, conforme a carta do governador João Manuel de Mello “*semelhantes às senzalas dos negros africanos. Uma família inteira de índios era acomodada em cada senzala, pois estes só ocupavam o lugar em que se deitavam*” (Mello, João Manuel de, 1918 [1760], p. 73). No que se refere à casa onde habitavam os padres e onde ficavam os soldados e o sertanista Wenceslau Gomes: “*só no quartel dos soldados onde assistia Wenceslau Gomes, e os Padres havia uma casa com telha, e com parede mais grossas*” (Ibid. p. 73.).

A carta do governador é uma verdadeira denúncia do “roubo” à Real Fazenda de Wenceslau e dos jesuítas pois no que concerne a roça

[...] deviam os mesmos índios trabalhar n’ella, pois sabem muito bem como se fazem as roças que d’ellas se sustentão nas suas Aldeias, mas não quiseram trabalhar [...] e determinou que para a factura da roça dos índios se alugassem negros jornaleiros (Ibid., p. 75).

No que pese a preocupação do governador pelo “roubo” à Real Fazenda, bem como a propaganda anti-jesuítica que anuncia a nova política pombalina que levará à expulsão dos inacianos e ao Diretório, é interessante notar que os aldeamentos, originariamente pensados para “conter” os índios e para utilizá-los como mão-de-obra para as minas e o serviço dos colonos, se tornam, pelo menos neste caso, lugares de protagonismo indígena: os índios aldeados “não querem trabalhar” e seus prepostos nada podem fazer a respeito.

Em outros casos, o protagonismo indígena se realizava de outra forma: com as “fugas” (a clássica definição jesuítica e, em geral, colonial, das situações nas quais os indígenas se recusam a se submeter aos regimes de vida e de trabalho impostos pela colônia), e os ataques. Em 1753, por exemplo, por conta de uma epidemia de sarampo na aldeia de São José, muitos

Akroá faleceram e os que sobreviveram fugiram do aldeamento. Padre Soares celebrou uma missa no dia seguinte, batizou 70 indígenas e catequizou indígenas adultos por meio de intérprete. A epidemia dizimou, a princípio, 150 indígenas “já cristãos”, segundo Leite, e dizimou por volta de 500 indígenas “abandonados” (Leite, 1946, p.490).

No clima anti-jesuítico da década de 1750, no ano de 1754, o governador, D. Marcos de Noronha, criou um regimento para os aldeamentos do Duro e de Formiga, em que retirava dos missionários a administração dos aldeamentos e passava para o sertanista Wenceslau Gomes da Silva. Os jesuítas se retiraram temporariamente dos aldeamentos e foram acusados de incitar os indígenas a se rebelarem e fugirem dos aldeamentos (Ravagnani, 1986, p. 120). O abandono dos Xacriabá não deixa de ser uma forma de romper com o que havia negociado com os jesuítas acerca das condições de permanecerem em um aldeamento. Nas palavras do Pe. Castilho encontramos os motivos desta rupturana forma pela qual os indígenas eram tratados:

“Direi apenas que em vez do Crucifixo, se viam armas de fogo, e porque as forças dos assaltados não bastavam para resistir, se rendiam os Tapuias com o terreno juncado de cadáveres, sem se perdoar nem sequer aos inocentes. Depois de rendidos, viam-se constrangidos a mudar de terra, conduzidos para outras, longe daquelas em que se tinham criado. Aí eram dirigidos por seculares, não por Missionários ocupados só em instruí-los na fé e administrar-lhes os Santos Sacramentos. Por falta daquela doçura e afabilidade com que se costumava tratar o gentio em todas as missões, quer dos jesuítas, quer de qualquer outra Religião, e com o mau exemplo e viver desregrado dos Directores, se tornou infecunda toda a boa semente que espargiam os Missionários. E os índios, não aturando finalmente jugo tão pesado, tornaram-se a embrenhar nos seus sertões Deus sabe a hora da sua conversão, chorando nós entretanto a sua desgraça!” (Castilho *apud* Leite, 1946, p.490).

Vale assinalar que a carta do padre, escrita, conforme Serafim Leite, entre 1760 e 1764, ou seja, depois da promulgação do Diretório, é o oposto especular da carta do governador. Nesta batalha pela posse dos corpos e das almas indígenas, estes últimos souberam se inserir utilizando diversas estratégias. Em seu trabalho sobre os índios aldeados do Rio de Janeiro, Maria Regina Celestino de Almeida (2003) mostra o quanto os cargos atribuídos aos indígenas fossem resultado da negociação com os agentes da colônia em prol da manutenção da autonomia. Uma boa ilustração desta mesma negociação nos aldeamentos de Goiás é a carta do Padre Castilho, em que este dá notícia de que quando os Akroá foram capturados pelo sertanista, um grupo deles com o principal, João Ferreira Cosme, planejaram se vingar de Wenceslau Gomes, mas foram descobertos e denunciados por outro principal, Rêgo. Segundo Padre Castilho:

“Prestou-se Rêgo a conduzir os restos da sua Aldeia, que chegavam a 1600 almas, para o lugar, em que depois ficou a Missão da Formiga. Celebrou missa no dia seguinte o P. Bento Soares, de cujas cerimônias muito se maravilharam os Índios; e

no fim dela baptizou 70 inocentes, tratando logo de catequizar os adultos por meio de intérprete por não estar ainda prático na sua língua” (Ibid, p.490).

Em outras ocasiões, porém, as estratégias foram outras, como no caso de 1756, quando houve uma violenta sublevação da missão de S. Francisco Xavier, chefiada pelo capitão Antônio que, apesar de ter sido homem de confiança de Wenceslau Gomes da Silva, não esqueceu de ser Xacriabá e, aliando-se aos Akroá, matou quase todos os soldados presentes na aldeia. Os indígenas abandonaram o aldeamento, poupando padre Bento Soares. Os que não foram capturados e reconduzidos à Missão ficaram assaltando os arraiais das redondezas usando armas de fogo (Apolinário, 2006, p. 131)

De qualquer maneira, com esses levantes e fugas, a experiência da missão do Duro (que, para Serafim Leite, era composta por 3 aldeias) terminou. Ademais, as “fugas” dos indígenas afetaram a população, de um modo geral, pois geraram um sentimento de vingança como também se perdeu o interesse em investir nas expedições, em que os sertanistas apreendiam os indígenas. Na Carta Régia de 27 de outubro de 1761, a Coroa Portuguesa “*permitiu a guerra ofensiva*” (SDEGO – Serviço de Documentação do estado de Goiás Livro Carta Régia – 1758 – pág. 218, apud Chaim, 1983, p. 114).

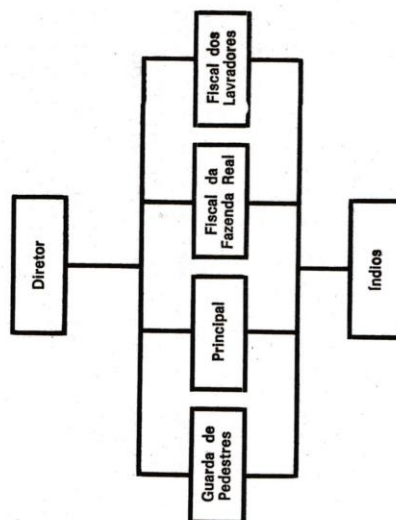
Neste primeiro período, os aldeamentos eram administrados oficialmente pelos jesuítas, mas, de fato, eram dirigidos por militares da Companhia de Pedestres, os quais monitoravam o trabalho dos indígenas, por causa do sentimento de insegurança manifestado na carta de D. Marcos de Noronha citada acima. Estes aldeamentos eram sustentados no período de um ano pela Fazenda Real, porém, como vimos, na prática não funcionou desta maneira, em São José do Duro e em São Francisco Xavier do Duro, que continuaram sendo sustentados toda a vivência deles pela Fazenda Real.

Em Goiás, portanto, os aldeamentos se desenvolveram de maneira diferente aos do litoral, sendo praticamente obra dos sertanistas, os quais num período eram financiados por particulares e, num outro momento, pelo próprio governo goiano. Embora houvesse uma preocupação na “civilização” dos índios por meio da catequese, a população da capitania bem como os governantes estavam preocupados com os braços para a lavoura, em face do declínio da mineração, e de terras para a expansão da agropecuária. A influência jesuítica sob os indígenas em Goiás foi mínima, pois, como afirma Ravagnani, “*no Brasil permaneceram (os jesuítas) 210 anos; em Goiás, dez*” (Ravagnani, 1986, p. 120). Os aldeamentos em Goiás, tanto no Sul quanto no Norte da Capitania e depois da Província, parecem-nos mais em constante luta contra o avanço por novos descobertos, num determinado momento, e contra o avanço da

pecuária e agricultura, num outro momento, além da constante guerra, constantes negociações entre indígenas e colonos sobre o estabelecimento e uso da terra.

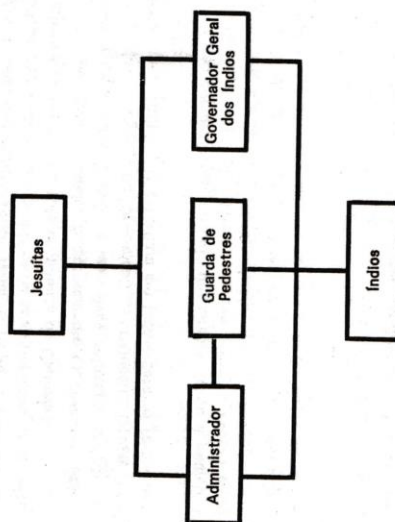
Organograma da Administração dos Aldeamentos da Capitania de Goyaz no Século XVIII

2. Administração dos aldeamentos regulado pelo Directório



Organograma da Administração dos Aldeamentos da Capitania de Goyaz no Século XVIII

1. Administração dos aldeamentos anterior ao Directório



Quadro 1 – Esquema da administração dos aldeamentos, antes e depois do Directório

Fonte: Chaim, p. 130-131, 1983.

2.5 O Diretório em Goiás

Durante os Governos de D. Marcos de Noronha e de Conde de São Miguel, os aldeamentos, pelo menos formalmente, eram administrados por jesuítas com o auxílio do Governador Geral dos Índios e do Administrador dos Índios. Os conflitos entre colonos e jesuítas sobre a administração dos aldeamentos, tão característicos de outras regiões do Brasil, não estiveram presentes na Capitania de Goiás, uma vez que a passagem dos jesuítas, até meados do século XVIII, por aquela região apenas foi passageira e, sucessivamente, curta, em virtude da Lei de 7 de junho de 1755 que proibia a administração temporal exercida pelos jesuítas nos aldeamentos e do Alvará de 6 de junho de 1755 que determinava a liberdade dos ameríndios (Chaim, 1983, p. 133 ss., Apolinário, 2006, 173 ss.).

O Diretório dos Índios foi o instrumento central da política indigenista Colonial do século XVIII. Criado em 1757 para o Maranhão e Grão Pará, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Grão-Pará, e irmão de Pombal, e estendido a todo o Brasil em 1758, o Diretório era um regulamento de aplicação da lei de Liberdade dos Índios, de 1755. O Diretório é um dos documentos mais estudados pelos pesquisadores de história indígena, seja porque ele representa uma inflexão importante na política indigenista e na relação do Estado com a Igreja e as Missões, seja porque a aplicação deste instrumento foi muito diferente conforme a relevância da mão de obra indígena para a economia nas diversas regiões do Brasil.

Por um lado, o Diretório mantinha alguns princípios do Regimento das Missões de 1686, (quanto à distribuição para o trabalho, o cuidado para que os índios não fugissem, os incentivos aos descimentos, etc.). Por outro lado, o objetivo “civilizatório” do projeto pombalino era assimilacionista, visando transformar os índios em vassalos da Coroa, retirando o poder dos missionários, principalmente jesuítas. As aldeias eram transformadas em vilas, nas quais era incentivada a presença portuguesa, através de casamentos mistos. Era introduzida a língua portuguesa em substituição da Língua Geral instituída pelos jesuítas. As aldeias deviam ter governo civil, sendo habilitados os próprios índios a recobrir alguns cargos, mas continuando a ser sujeitos ao trabalho compulsório e à administração de um Diretor. Muitas aldeias desapareceram com isso, e a população indígena reunida em aldeias maiores (Almeida, 2003, p. 168-169).

Para os fins da pesquisa, utilizaremos aqui as informações relativas à aplicação do Diretório em Goiás, principalmente Marivone M. Chaim (1983, p. 135-143), Oswaldo M. Ravagnani (1987) e Juciene R. Apolinário (2006).

Pela Lei de 7 de junho de 1755, os indígenas deveriam ser administrados pelos Principais, porém, ficou determinador de que seria nomeado pelo Capitão-General do Estado um Diretor dos aldeamentos. A “civilização” era a principal obrigação do Diretor, mediante o uso da língua portuguesa e a eliminação dos costumes indígenas. Outra função era a de honrar os indígenas que ocupassem cargos importantes para que procurassem merecer as honras, convencer os indígenas sobre o cuidado da terra, estimular o plantio do tabaco e remeter ao Governador os lavradores e os que não haviam cuidado da lavoura. Os indígenas deveriam pagar, em gênero, o Dízimo à Fazenda Real, enquanto o Diretor teria direito a uma sexta parte dos gêneros produzidos pelos indígenas. Era permitido aos indígenas comercializarem com os povoados, pois era uma forma de criar um vínculo com os colonos, mas sob orientação do Diretor.

Ao *Directório* cabia a função de distribuir os indígenas aldeados nos que trabalhariam assalariado para os moradores e nos que iriam trabalhar na defesa dos povoados. Os indígenas distribuídos entre os moradores trabalhavam nas canoas, que buscavam drogas no sertão, e nas lavouras, e para evitar a escravização dos ameríndios o diretor deveria supervisionar o pagamento pelo serviço prestado aos moradores e incentivar o casamento entre indígenas e brancos (Chaim, 1983, p. 137-9).

As regras do Diretório não foram colocadas logo em vigência na Capitania de Goiás. A situação de instabilidade sucessiva ao abandono dos primeiros aldeamentos e os ataques dos indígenas fizeram com que o próprio governo, sob pressão dos colonos, como vimos, permitissem guerras ofensivas, principalmente contra os Akroá e Xacriabá, devido a sua “infidelidade e rebeldia” (Carta Regia ao Governador e Capitão Geral de Goiás, João Manuel de Mello, 27 de outubro de 1761, *apud* Apolinário, 2006, p. 147). O governador conclamou os habitantes da capitania para que armassem bandeiras contra Akroá, Xacriabá, Kayapó e Xavante, autorizando a escravização dos prisioneiros (Ibid. p. 148), violando abertamente tanto a lei de 1755 quanto o Diretório.

A situação de guerra aberta durou durante todo o governo de João Manuel de Mello até a posse, em 1773, do novo governador, D. José de Almeida Vasconcellos de Soveral e Carvalho, o barão de Mossâmedes, que iniciou a aplicação do Diretório, pondo um fim à política de extermínio do seu antecessor, até porque, conforme Chaim, o momento de decadência da

mineração e de início da pecuária e da lavoura exigia uma situação de pacificação (Chaim, 1983, p. 93). Assim, iniciou-se em 1774 a segunda fase de construção de aldeamentos em Goiás, que durará por um período de 13 anos, numa política de integração da população da capitania no processo de colonização (Ravagnani, 1987, p. 122).

O mais importante dos aldeamentos foi o de São José de Mossâmedes, a verdadeira “menina dos olhos” do governador, nas palavras de Juciene Apolinário. Construído a partir de 1774 para os Akroá, que tinham chegado a um acordo de paz com D. José, chegou a abrigar 8000 indígenas das etnias Xavante, Karajá, Javaé, Karijó (Apolinário cita também os Kayapó enquanto Chaim indica os Naudez).

Pensado como um espaço de realização dos ideais iluministas do Diretório, foi realizado quase como antecipação das Ordens Régias, de 1780, as quais determinavam que a construção da casa fosse boa de tal forma que pudesse futuramente abrigar um povoado, aliás, uma das características do diretório pombalino. O aldeamento era composto por quatro construções, cuja as frentes estavam voltadas para o centro da aldeia, formando um pátio quadrado. Estas construções eram casas dos indígenas, quartel e depósito. Além destas construções, havia a igreja e

“[...]um edifício de aparência nobre, que servia de residência aos governadores quando iam em visita ao aldeamento. Na periferia, existiam espalhados sem ordem e em diferentes direções, choupanas onde moravam, de preferência, os índios casados ou os que não podiam, por qualquer motivo, morar nos quartéis comuns” (Menezes, Luís da Cunha de – Bando de 6 de abril de 1780 – Manuscrito do SDEGO, apud Chaim, 1983, p. 120).

No relatório em fim de seu governo, dando conta da situação política, financeira e militar da capitania, D. José de Vasconcelos escreveu com relação a S. José de Mossâmedes:

“Nestas circunstâncias, concebi a necessidade de fazer à primeira nação dos Akroá um estabelecimento regular e permanente que se fizesse invejar de todos os índios silvestres, que de visita saíssem ao povoado, servindo como de universidade aos que se quisessem aldear, escolhendo a este fim uma paragem agradável de campo, boas águas e muitos matos: delineei um edifício regular cuja planta pretendo ter a honra de fazer presentear a S. M. Fidelíssima, passando a estabelecer grandes roças, uma boa fazenda de gado vacum, e as manufaturas que o número dos habitantes podia animar e que se faziam compatíveis com a abundância dos gêneros comestíveis.” (in ALENCASTRE, J. M. P. de - Anais da província de Goiás. *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 27: 1864, apud Ravagnani, 1987, p. 123)

Como frisado por Juciene Apolinário (2006, p. 152), a própria arquitetura do aldeamento, além de racionalizar o espaço tornando-o autossuficiente e produtivo, no intuito de desenvolver a agricultura e a manufatura, estabelecia precisos critérios espaciais de distribuição

das hierarquias, reservando os espaços melhores para a população não indígena e chegando a colocar os pajés (que continuavam existindo) junto aos escravos.

Se é verdade que o projeto Colonial do aldeamento se apresentava totalmente diferente dos anteriores, mantinha-se a mistura de etnia diferentes, já característica das primeiras reduções jesuíticas, frutos de descimentos, proporcionando a construção de um “índio genérico”, cujas raízes não estariam nas memórias étnicas ou simbólicas, mas na própria vivência enquanto vassalos de sua Majestade. Segundo Apolinário, foi exatamente a obrigação a conviver com outras etnias, junto com a experiência da violência das punições para as “infrações” à ordem Colonial, o motivo que levou os Akroá a abandonarem S. José de Mossâmedes, como consta na “Ofício do Governador e Capitão-Geral Luiz da Cunha Menezes [o sucessor do Barão de Mossâmedes] ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro”, de 1780 (*apud* Apolinário, 2006, p. 157).

A mesma relação mostra que dos 814 indígena do aldeamento, só 384 desenvolviam ofícios. Isso mostra, mais uma vez, que uma das estratégias de resistência indígena era a recusa a se submeter às regras impostas pela colônia. Se as rebeliões e os ataques eram punidos com a guerra, a escravização e os castigos corporais, parece que esta outra forma de “rebelião” não tinha consequências para os indígenas.

D. Luís da Cunha Menezes, transferiu do aldeamento de Nova Beira 718 Javaé e Karajá de ambos os sexos e de diferentes idades para São José, uma vez que aí restavam apenas 157 Akroá e alguns índios de outros grupos (Ravagnani, 1986, p. 124). Desaparecendo os Karajá e Javaé de São José de Mossâmedes, este aldeamento ficou abandonado. Assim foram os Kayapó a serem transferidos do aldeamento de Maria I para São José de Mossâmedes e permaneceram nele até o século XIX (Chaim, 1983, p. 120).

O Aldeamento de Nova Beira foi fundado pelo governador José de Almeida Vasconcellos de Soveral e Carvalho, no ano de 1775, próximo à Ilha de Bananal, para os Karajá e Javaé. A razão para estabelecer um acordo de paz com os Karajá era possibilitar a navegação do Araguaia para permitir o escoamento da produção agrícola para as capitanias vizinhas (Apolinário, 2006, p. 192) e, uma vez, vassalos, defender o território dos ataques de Xavante e Kayapó (Chaim, 1983, p.121). O governador contratou o Alferes dos Dragões, José Pinto da Fonseca, para estabelecer contato com os ameríndios por meio de presentes e de intérprete. O contato foi feito de forma pacífica, conforme os ditames da lei e o espírito do Governador,

Tanto Marivone Matos Chaim quanto Juciene Apolinário percorrem detalhadamente os passos desse acontecimento, frisando o poder de negociação dos líderes indígenas. Por exemplo, Chaim aponta para o fato de que os Karajá propuseram um ambiente “neutro”, fora da aldeia, para a realizar a negociação querendo manter o sertanista alheio ao habitat deles. Isso demonstra, assim, que os indígenas não eram alheios à situação Colonial, sabiam que tinham o poder de barganhar e exigir do outro da relação.

Os Javaé, a exemplo dos Karajá, também negociaram com o governo e os chefes dos Karajá e dos Javaé juraram fidelidade e vassalagem ao Rei em um ato solene.

“Nação Carajá: - “Abue-noná maior da nação Carajá. Em nome de todos os meus súditos e descendentes, prometo a Deos e a El-Rei de Portugal, de ser como já sou hoje em diante vassalo de Sua Majestade, de ter perpétua paz com os portugueses, e em obrigo assim a cumprir e guardar para sempre.

Nação Javaé: - “Acabidu-ani maior da Nação Javaé. Em nome de todos os meus súditos e descendentes, prometo a Deos e a El-Rei de Portugal, de ser como já sou de hoje em diante vassalo de Sua Majestade, e de ter perpétua paz com os portugueses, e me obrigo assim a cumprir e guardar para sempre” (“Juramento de Vassalagem e fidelidade feito pelos maiores dos Carajá e Javá”. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, vol. 84, apud Chaim, 1983, p. 122-3).

Juciene Apolinário também aponta para as condições que Aboé Nona (a diferença de grafia depende dos diferentes documentos citados: o Juramento já transcrito e publicado no caso de Chaim, a carta manuscrita do Alferes ao Governador conservada no Arquivo Histórico Ultramarino, no caso de Apolinário) impôs para aceitar a paz, a saber: os não-indígenas não poderiam atravessar o rio sem autorização, não poderiam ir às aldeias karajás, ir às roças destes, enquanto os representantes karajá poderiam ir ao acampamento dos expedicionários. Outros elementos interessantes depreendidos da carta citada apontam para um processo de “tradução cultural” (Pompa, 2003), por exemplo o uso da música por parte dos não-indígenas no processo de convencimento dos Karajá, ou a centralidade de uma figura feminina como “língua” (intérprete) nesse mesmo processo (Apolinário, 2006: 192 ss.).

Foi criado assim o aldeamento de Nova Beira. Em 1776, uma nova bandeira partiu de Traíras para às margens do Araguaia na Ilha do Bananal, visitou o aldeamento e construiu o presídio de São Pedro do Sul, deixando o presídio sob o comando do ouvidor Antônio José Cabral de Almeida. O aldeamento de Nova Beira e o presídio São Pedro do Sul viviam em paz e foram instalados nos locais onde estavam estabelecidas as aldeias dos indígenas. As terras onde esses grupos viviam não era interessante do ponto de vista econômico para os colonos, o objetivo era utilizar os indígenas para a navegação dos rios. O presídio e o aldeamento tiveram

pouco tempo de vida, porque os Karajá e os Javaé foram transferidos para São José de Mossâmedes no governo de D. Luís da Cunha Menezes (Ravagnani, 1986, p. 128).

O Aldeamento de Maria I foi construído em homenagem a Rainha de Portugal, Maria I, no ano de 1780 para aldear os Kayapó. Como vimos, as lutas contra os Kayapó data dos anos de 1740, quando Antônio Pires de Campos e seus Bororo foram contratados para aldeá-los, mas sem sucesso.

Em 15 de fevereiro de 1780 partiu do aldeamento de São José de Mossâmedes uma expedição composta por 50 soldados e sob o comando do cabo José Luís Pereira (provavelmente o mesmo conhecido nos documentos, conforme Chaim, como “soldado Luís”). A expedição levava brindes e intérpretes para ajudar a submeter os Kayapó. Após cinco meses, a expedição retorna a capital com todos os soldados acompanhados por um cacique Kayapó e seis guerreiros Kayapó com suas famílias. Todos foram recebidos com festa e ficaram por 25 dias em São José de Mossâmedes, uma tentativa do governo de mostrar como viviam os Karajá e outros grupos indígenas em Mossâmedes. Os Kayapó voltaram para suas aldeias, exceto o cacique kayapó, que resolveu esperar pelo grupo quando, em 1781, chegaram 237 ou 600 (os números diferem entre Chaim e Ravagnani, provavelmente pelas diversas fontes consultadas) kayapó para habitarem o aldeamento de Maria I, a doze léguas da capital com data de inauguração no dia 16 de julho de 1781 (Ravagnani, 1986, p. 130).

O aldeamento de Maria I foi extinto em 1813 devido aos gastos com soldados Pedestres, com a administração do aldeamento e com a transferência dos indígenas para São José de Mossâmedes, que também contava com poucos indígenas por conta da depopulação dos Javaé e Karajá. No aldeamento de Maria I permaneceu uma fazenda de criação de gado.

“Logo que construiu o aldeamento, este contava com 412 índios. Em poucos anos seu número elevou-se a mais de 5000 silvícolas, em 1813 contava somente 129 índios que foram transferidos para S. José de Mossâmedes” (Alencastre, J.P.M. – Anais da Província de Goiás, p. 148, apud Chaim, 1983, p. 150).

Desde o início do povoamento, os Xavante realizavam constantes ataques no norte da Capitania. Chaim, na base de documento produzido pelo Governador João Manuel de Mello, traz a informação de que em 1765 muitos negros fugidos das minas se casavam com as índias xavante e iam morar nas aldeias delas (Chaim, 1974, p. 124). Para Ravagnani esta informação é improvável e constitui apenas um incentivo para mover guerra aos indígenas. Contudo, o historiador não explica porque esta informação é inverídica e nos parece provável, já que o governador afirma que os fugitivos preferiam as aldeias indígenas aos quilombos, onde ficariam

expostos aos Capitães do Mato. Seja como for, a informação nos oferece um quadro bem mais dinâmico das aldeias indígenas em “situação Colonial” e nos inclina a pensar em trânsito cultural e ressignificação simbólica.

A tarefa de aldear do Xavante coube ao governador Tristão da Cunha, com o objetivo de utilizá-lo como mão-de-obra no processo de ruralização pelo qual Goiás passava. Em 1784, o Alferes Miguel de Arruda e Sá vários soldados e indígenas aldeados em São José de Mossamedes foram buscar a paz com os Xavante, que não aceitaram. Os sertanistas sequestraram alguns indígenas Xavante e levaram para Vila Boa, onde foram libertos, e um dos Xavante foi nomeado por Tristão da Cunha, que prometeu ajudar da redução dos Xavante. Pela documentação, este guerreiro, reduzido a vassalo, conseguiu, ao que parece com ameaças, convencer 2200 Xavante aceitaram a irem para o aldeamento do Carretão ou Pedro III no dia 7 de janeiro de 1788 (Chaim, 1983, p. 126).

Por conta do grande número de Xavante submetidos no aldeamento de Carretão, o governador Tristão da Cunha Menezes, mandou construir outro aldeamento, o de Salinas, na margem do rio Araguaia e distante de Carretão. O capitão de Dragões José Pinto da Fonseca foi incumbido de realizar os procedimentos necessários para o aldeamento ficar pronto o quanto antes para abrigarem os Xavante. No entanto, os Xavante, que eram esperados no caminho para Salinas pelo sargento-mor Álvaro José Xavier, não aceitaram ir para o aldeamento, pois era distante dos povoados e infestado de mosquitos e retornaram para Carretão. Assim, em 1788 foi construído o aldeamento de Salinas ou Boa Vista, a quatro léguas de distância de Estiva e entre os rios Crixá e Araguaia para os Xavante do aldeamento de Carretão, composto por casas ao redor de uma praça quadrada, por um engenho, uma fazenda de gado, quartel e uma casa para os viajantes (Ravagnani, 1986, p. 136-7).

A partir de relatos de viajantes (Saint-Hilaire e Castelnau) Ravagnani reconstituiu a história sucessiva do aldeamento. Em 1821, a população de Salinas era composta por cerca de 50 agricultores mestiços negros e indígenas; uma estrada cortava o aldeamento, o que facilitava o comércio agrícola. Em 1844, havia 180 Xavante catequisados (Ravagnani, 1986, p. 137).

Não se sabe a época em que foi construído o aldeamento de Estiva, porém, Ravagnani considera que seja contemporâneo de Salinas. O aldeamento ficava a duas léguas do aldeamento do Rio das Pedras, quatro léguas e meia do aldeamento de Boa Vista e ao lado deste aldeamento passa o rio Estiva. Os habitantes do aldeamento de Estiva faziam parte do aldeamento do Rio das Pedras e uma parte deles deu origem ao povoado de Piçarrão, porém, não satisfeitos com Piçarrão, abandonaram o local e uma parte dos indígenas seguiu para Estiva e outra para Boa

Vista. Em 1819 as notícias sobre este aldeamento era de que havia 11 famílias, que falavam a língua geral, havia negros e indígenas e eram agricultores (Saint-Hilaire, apud Ravagnani, 1986, p. 138). Já em 1863 as notícias sobre Estiva era de que neste aldeamento viviam Xavante, Karajá, Canoeiros e não-indígenas e estavam sob a direção do capuchinho italiano Frei Segismundo de Taggia (Ravagnani, 1986, p. 138).

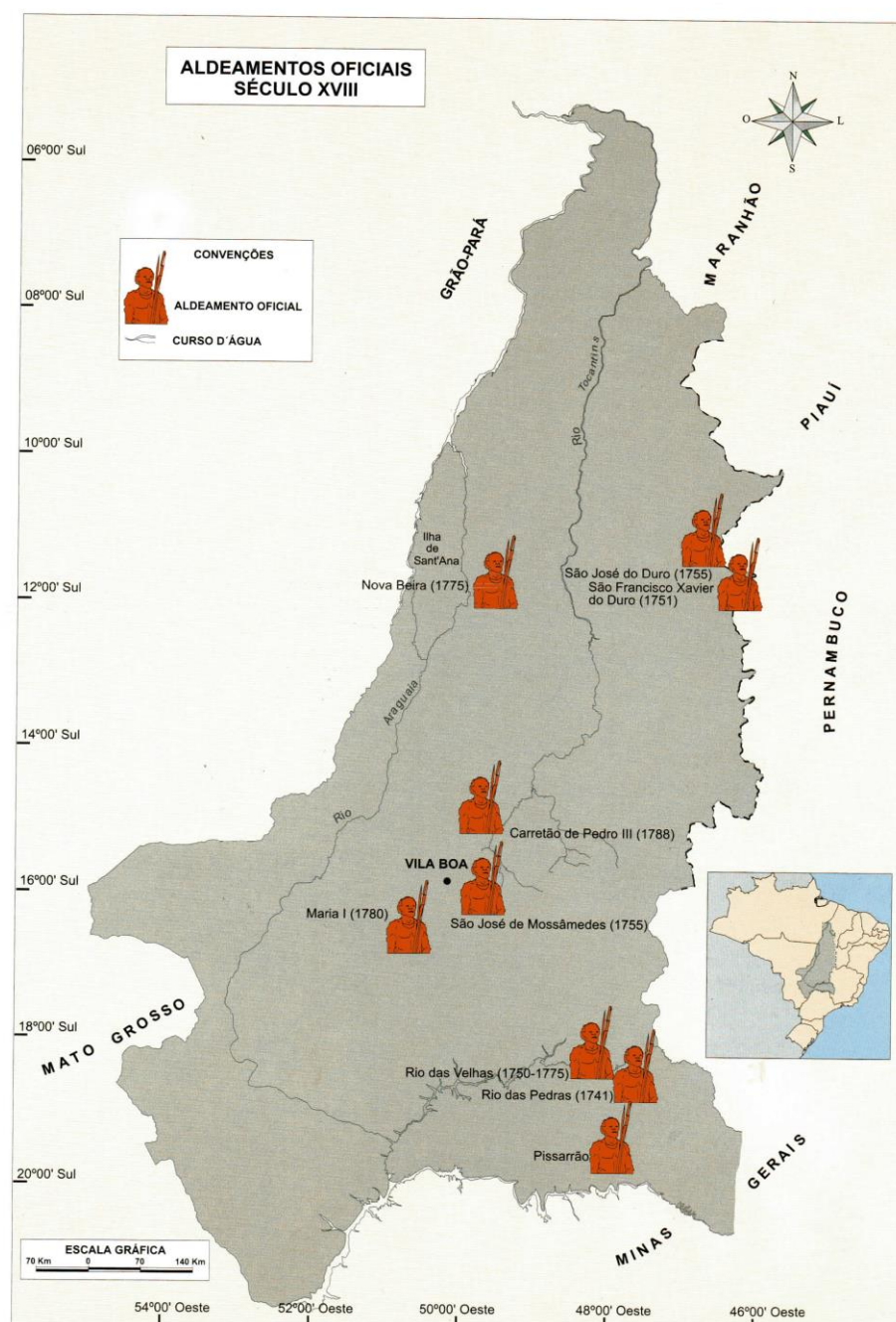


Figura 1 – Mapa dos aldeamentos em Goiás. Século XVIII

Fonte: Rocha, Leandro Mendes (Org.), p.33, 2001.

Os aldeamentos construídos no período entre 1741 e 1751 tinham como objetivo submeter os indígenas para evitar os constantes ataques às bandeiras e aos arraiais. Os que não se submetiam seguiam cada vez mais rumo ao interior e muitos eram mortos pelos bandeirantes. Já num outro momento, marcado pela Política Pombalina e pela decadência do ouro, Goiás busca uma nova maneira de crescer economicamente por meio da agricultura e navegação dos rios. A política pombalina tinha como objetivo colocar os interesses da Coroa Portuguesa acima dos interesses dos jesuítas e colonos, sobretudo dos jesuítas. Assim, a nova política indigenista não pretendia deixar o indígena segregado do restante da sociedade, mas torná-lo parte integrante, com a função de colaborar com o povoamento bem como mão-de-obra. Segundo Ravagnani, os indígenas eram essenciais para o processo de ruralização goiano:

As instruções que chegavam de Portugal com referência aos indígenas, principalmente a partir do governo de D. José de Vasconcelos, deixavam estarecidos os colonizadores. Para quem estava acostumado a receber ordens para "limpar" ou "desinfestar" caminhos e regiões através de bandeiras bem armadas e municiadas a mudança era brusca. As ordens eram no sentido de ir à selva com padres e índios mansos buscar os irmãos para viverem em comunhão com os colonizadores. O método deveria ser através da persuasão e da dádiva. O objetivo era tornar todas as tribos amigas e aliadas (Ravagnani, 1986, p. 139).

A presença dos índios “mansos” nas expedições era fundamental no processo de pacificação dos diferentes grupos. A preocupação com os maus tratos dos indígenas também estava na pauta do governo goiano, pois o declínio dos aldeamentos se deve, em parte, a má administração dos diretores e os maus tratos sobre os indígenas. Além disso, o declínio estava relacionado também ao fato de existir pouco clero, regular e secular, na Capitania. A falta de clero regular nos aldeamentos piorou com a política pombalina, que expulsou os jesuítas por meio do Alvará de 3 de setembro de 1759, embora a presença de jesuítas em Goiás tivesse ocorrido apenas nas missões de São Francisco Xavier do Duro e de São José do Duro.

O governador D. Marcos de Noronha recorreu ao vigário em busca de clero regular, pois o clero secular não tinha capacidade para lidar com a vida nos aldeamentos, o vigário da vara, quando procurado pelo governador, também argumenta a impossibilidade de se estabelecer em um aldeamento. Conforme D. Marcos de Noronha:

“Muitas vezes recorri ao vigário da vara para que me nomeasse algum clérigo (...) para o estabelecimento dos mesmos Índios ... nenhum deles me nomeou, por que se desculpavam que não tinham vocação para semelhante vida, nem constância para se exporem ao perigo de irem morrer mártires” (Noronha, D. Marcos de – Carta para a Corte em 9 de abril de 1753, *apud* Chaim, 1983, p”. 146).

Contribuiu para o declínio dos aldeamentos a opinião negativa da população sobre os ameríndios, a fim de se livrar das hostilidades dos indígenas e ter acesso à terra destinada a eles. Por parte das autoridades, também havia opinião negativa a respeito dos indígenas, a carta de D. João Manuel de Melo à Coroa Portuguesa, em 1760, a respeito dos Akroá e Xacriabá está clara:

“nem serve para a religião, nem para o Estado (...) assim parece que o melhor meio que Vossa Majestade mande ordenar para se lhe fazer guerra ofensiva, obrigando-os a retirar para seu antigo País, onde Wenceslau Gomes os foi buscar (Mello, João Manuel de – Carta para a Corte em 1760, apud Chaim, 1983, p. 149).”

Quando se diz que houve uma política de aldeamentos em Goiás, anterior a política pombalina, não podemos pensar que ela estava nos moldes dos aldeamentos de Grão-Pará e Maranhão da região costeira da colônia. As missões do Duro e o aldeamento de São José de Mossamedes (ano de 1755), por exemplo, foram criados por sertanistas, embora houvesse missionários nos aldeamentos, com o apoio das autoridades locais, tiveram pouco tempo de vida. Estes aldeamentos não estavam inseridos no contexto da política pombalina, a finalidade era conter os ataques dos indígenas nos arraiais, apesar da diretriz da política da Coroa Portuguesa fosse para civilizá-los.

Os aldeamentos construídos entre 1751 e 1788, estavam inseridos no processo de decadência da mineração e, portanto, a busca por um substituto foi a agricultura, utilizando os indígenas como mão-de-obra na agricultura e como elemento povoador das áreas distantes, ou seja, também era uma forma de transformar os aldeamentos em futuras vilas. De acordo com Ravagnani:

Sua localização visava os interesses dos colonizadores e os governadores pessoalmente escolhiam o local. Os prédios que os compunham e a disposição que ocupavam já eram urbanos: uma praça central, com igreja, quartel, ruas, ranchos para os viajantes, uma vez que deveriam auxiliar no comércio com pouso, fornecimento de alimentos, mulas e remeiros. Quanto mais povoados surgissem, melhor para a agropecuária e a navegação. A própria suntuosidade servia como atração de novas tribos (Ravagnani, 1986, p. 139).

Em 1789, a Carta Régia de 12 de maio deliberou a igualdade dos indígenas extinguindo a diferença entre eles e os outros vassalos do Rei (Chaim, 1983, p. 140). Assim, o Diretório foi extinto, mas na Capitania de Goiás vigorou até as primeiras décadas do século XIX, embora a Carta Régia de 18 de agosto de 1803 determinasse a liberdade dos indígenas, isto é, livre de qualquer sujeição nos aldeamentos, apenas vassalos do Rei, nos aldeamentos deste período ainda existia a presença dos diretores (Chaim, 1983, p. 142-3). O fracasso do Diretório em seu

projeto de transformação dos índios em vassalos da Coroa (e sua continuidade em Goiás como em outras regiões) foi devido à instituição da remuneração dos diretores, que deveria ser a sexta parte dos gêneros agrícolas colhidos pelos indígenas. Isso transformou os índios em servos dos diretores.

Capítulo 3

Os Apinajé e outros índios em Goiás: século XIX

3.1. Os Apinajé e outros grupos entre o final do século XVIII e 1835

Na região de fronteira entre Tocantins e Araguaia, bandeiras realizavam investidas contra os indígenas. No final do século XVIII, diversas bandeiras foram realizadas e ataques foram feitos aos timbiras Capiocrans (Canela); no ano de 1794, as bandeiras realizaram incursões contra os Gamela Codó na região do baixo Itapicuru, mas não obtiveram sucesso, pois os Gamela conseguiram o apoio de outros povos indígenas (Hemming, 2009, p. 241). Em 1804, os Timbira Pucopies (Gaviões) derrotaram a bandeiras de Francisco Alves dos Santos, em 1814 derrotaram a bandeira de Manuel Assumpção. Também em 1814, Antônio dos Reis levou 40 colonos para formar a nova vila Porto da Chapada, os indígenas sentiram ameaçados e atacaram os moradores desta vila. Em 1815, colonos de Pastos Bons e de São Pedro de Alcântara, na região do rio Tocantins, resolveram atacar os indígenas por conta das mortes resultantes do ataque à vila Porto da Chapada. Esses colonos não chegaram a repreender os Gaviões, que fugiram, mas resolveram aprisionar os Timbira Porecamecrã em São Pedro de Alcântara (Hemming, 2009, p. 242). Esses Porecamecrã, escondidos dos bandeirantes, foram atraídos pelos Krahô para aparecerem, aqueles confiando nos Krahô apareceram com suas famílias e foram presos, seus corpos marcados e os mais jovens vendidos no Pará (Hemming, 2009, p. 242).

Neste mesmo ano, o major Francisco Paula Ribeiro⁷, presenciou outro ato covarde, desta vez o alvo foram os Timbiras mateiros, estes realizavam diversas incursões contra fazendeiros e viajantes na região oeste do Itapicuru, na estrada que ligava Caxias a Pastos Bons. Em 1815, uma tropa segue atrás destes indígenas, a qual ofereceu, em nome do Rei, proteção e amizade, alguns indígenas aceitaram, porém, foram vendidos em Caxias, tornaram escravos em fazendas de algodão, morrendo de fome. Os que conseguiram fugir, juraram vingança (Ribeiro, 1848, p. 45-46).

De acordo com Hemming, esses homens da fronteira aproveitam da relação de inimizade entre os indígenas para utilizarem-nos como meio de aproximação dos grupos que pretendiam capturar. (Hemming, 2009, p. 243). Após essa investida contra os mateiros, foi a vez dos Canela, até então aliados dos colonos, sofrerem repressão pelas incursões nas fazendas. Segundo o major Paula Ribeiro, os Canela foram atraídos até Caxias, no Maranhão, no entanto,

⁷ Francisco Paula Ribeiro foi um militar português que fez parte das expedições demarcatórias nas divisas das províncias do Maranhão e Goiás, entre 1815 e 1823. Imbuído do espírito reformador, não deixou de denunciar as violências dos colonos contra os indígenas. As “memórias” que ele produziu foram publicadas em 1849 pela Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Ribeiro, 1848 e 1849).

propositadamente, pois havia uma epidemia de *bexiga* na região. Os Canela, sempre de prontidão aos serviços dos colonos, seguiram para Caxias, onde foram submetidos à escravidão; alguns conseguiram fugir, porém, já estavam acometidos pela *bexiga* (Ibid., p. 46)

Segundo Hemming, nas fronteiras do sertão a legislação voltada para os povos indígenas pouco surtia efeito, a rivalidade entre colonos e indígenas rendeu constantes embates, às vezes entre indígenas aliados dos colonos e inimigos de outros indígenas, e às vezes entre grupos indígenas aliados contra os colonos.

A fronteira, de acordo com Hemming, “*era o limite do povoamento e do controle político dos colonizadores*” (Hemming, 2009, p. 239): na fronteira norte do Maranhão, no extenso território ermo poucos colonos estavam dispersos e pouca ameaça sentiam os indígenas dessa região. Dessa forma, no Maranhão, os fazendeiros passaram a realizar ataques aos grupos indígenas da região devido às incursões, ou supostas incursões, dos indígenas.

Em razão das extensas áreas pouco povoadas e com a presença de indígenas ainda não submetidos aos aldeamentos, as autoridades buscavam proteger as regiões de fronteiras com a construção de fortes para garantir o domínio Colonial português. Desse modo, em 1797, foi construído o Forte de São João das Duas Barras, na região onde se encontram os rios Tocantins e Araguaia, conhecida, como o Bico do Papagaio. O primeiro contato com os Apinajé aconteceu alguns anos antes, em 1774, quando o viajante Antônio Luís Tavares Lisboa chegou à região entre os rios Tocantins e Araguaia, e os Apinajé cercaram o viajante, resultando numa batalha entre Apinajé e portugueses,

A construção do Forte tinha como objetivo impedir o extravio do ouro, evitar a fuga de escravos de Cametá para Goiás e impedir as incursões dos Timbira, Karajá e Apinajé (Hemming, 2009, p. 245). Nimuendajú diz que os Apinajé, neste período, realizavam várias incursões na região do Tocantins e, portanto, fora instalado o posto militar de Alcobaça, em 1780 (Nimuendajú, 1983, p. 3).

Os Apinajé e os soldados no forte São João das Duas Barras estabeleciam contatos, devido ao fato de os Apinajé se deslocarem para Belém do Pará para trocar seus produtos por ferramentas. No entanto, em face da violência à qual esses indígenas eram submetidos nas passagens pelo forte, tanto de São João das Duas Barras quanto o de Santa Maria do Araguaia, os Apinajé de amigos passaram a inimigos dos não-indígenas da região (Hemming, 2009, p. 245).

Esses indígenas tinham habilidades, em relação aos outros jê, com as canoas e como nadadores dos rios, além disso, obtinham grandes plantações de mandioca e se demonstravam ser “pessoas eficientes”, dessa forma, o capitão Tomás de Sousa Vila Real, em 1793, estabeleceu amizade com os Apinajé, pois tinha interesse nas qualidades que esse grupo podia lhe oferecer e poderia obter a amizade deles em troca de presentes e ferramentas, para as quais os Apinajé demonstravam interesse (Hemming, 2009, p. 245).

Johann Pohl destaca a beleza dos Apinajé e um dos motivos de conflitos com os soldados do forte São João da Barra era a cobiça dos soldados sobre as Apinajé. Esses indígenas eram monogâmicos, diante do desejo dos portugueses sobre as mulheres, planejaram uma emboscada, na qual as indígenas atraíssem os soldados para então os Apinajé, escondidos, atacassem os soldados. Contudo, essas artimanhas dos Apinajé resultaram em morte de quase todos os homens do grupo (*apud* Hemming, 2009, p. 246).

Por meio da Carta Régia de 05 de setembro de 1811, aprovou a instituição de uma Sociedade comercial entre as Capitanias de Goiás e Pará, solicitada pelo presidente da Capitania para facilitar as relações comerciais. O rei demonstrou disposição para contribuir com o sucesso do empreendimento, o que incluía, além de obras para facilitar a navegação nos rios Tocantins e Araguaia, conceder privilégios e isenções. Estes privilégios e isenções seriam: isenção do Serviço Militar para os sócios e funcionários da sociedade, títulos e uma sesmaria à margem dos rios Tocantins, Araguaia e Maranhão em terrenos públicos (terras devolutas), mas não em terrenos concedidos nem demarcados; isenção do dízimo da produção agrícola e sob a entrada de produtos na Capitania de Goiás pelos três rios, e moratória aos devedores da Real Fazenda.

Entre os privilégios estava o de submeter os indígenas, que cometerem alguma hostilidade com os vassallos do rei, a um determinado tempo de serviço, já que o rei exigia que o contato com os indígenas não fosse violento e, uma vez não ocorrendo de forma violenta, não teria motivo, segundo o rei, para os indígenas cometerem hostilidades.

Quanto ao procedimento com os Gentios: sou servido determinar-vos que com aquellas nações que não commettem hostilidades, mandeis usar de toda a moderação e humanidade, procurando convencel-as de utilidade que lhes resultará de se conservarem em boa intelligencia e amizade com esses povos; para o que parece conveniente empregar algumas dadas, e até introduzir com elles alguns christãos que lhes ensinem a agricultura e os officios mecanicos mais necessários (Carta Régia de 05 de setembro de 1811).

Nesta mesma Carta Régia, o rei se referia aos Apinajé, e também a outros indígenas – Karajá, Xavante, Xerente e Canoeiros – como grupos hostis devido a constante violência que sofriam dos soldados e comandantes das aldeias, no entanto, embora reconhecesse os atos

violentos dos comandantes das aldeias com os indígenas, o Rei recomenda que, com os indígenas que realizam ataques aos vassalos, seja possível

[...]destruil-as se necessario for, para evitar os damnos que causam. Neste intento vos hei por muito recommendado, não só o enviar os convenientes reforços de Pedestres para o Destacamento do Porto Real, mas toda a vigilancia em dar as providencias que tenderem ao desempenho destas minhas reaes ordens (Ibid, 1811).

Portanto, a guerra contra os indígenas estava autorizada, foram construídos presídios, indígenas presos foram levados para Belém para serem comercializados, resultando em retaliação por parte dos Xavante, Xerente e Canoeiros (Karasch, 1992, p. 402). Em 1812, os Apinajé, ao se depararam com os soldados que destruíram suas roças e os mataram. (Hemming, 2009, p. 246).

Para dar apoio a Sociedade comercial entre Goiás e Pará, foi construído no ano de 1812 o presídio de Santa Maria do Araguaia, às margens do rio Araguaia, que era pouco habitada, porém, em fevereiro de 1813, os Karajá, Xavante e, segundo Hemming, talvez os Apinajé formaram uma aliança e assaltaram e destruíram o forte de Santa Maria do Araguaia em reação à ocupação comerciária no dito rio pelos vassalos do rei (Hemming, 2009, p. 247). Contudo, os governadores da capitania goiana continuaram a construir presídios o presídio de São Pedro de Alcântara (1820), sucessivamente Carolina, Leopoldina e Santa Isabel do Araguaia (Karasch, 1992, p. 403).

As notícias que circulavam também em 1813 era de que Apinajé mais quatro outros grupos indígenas, Poxetis, Norocajês, Cortis e Karajás, que habitavam territórios entre os rios Tocantins e Araguaia, eram considerados bárbaros e grupos inimigos dos portugueses. O fundador de Carolina, Francisco José Pinto de Magalhães, tentou aldear os Norocajês, com o auxílio de três moças indígenas, mas os Apinajé e os outros grupos, segundo Francisco José Pinto de Magalhães, eram poderosos e selvagens, necessitando de uma guerra para poder controlá-los (Karasch, 1992, p. 403).

O norte de Goiás era pouco habitado, havia poucos soldados para fazer investidas contra os indígenas, e também poucos missionários para “civilizá-los”, dessa forma, recompensava-se com gado os aventureiros que aceitavam tal empreendimento. Ao conquistar os Macamecrã, Francisco José Pinto de Magalhães fora presenteado com gado e fora acusado de ficar com os presentes designados aos Macamecrã. Ou seja, realizar investidas contra os indígenas era um meio de escraviza-los e de conseguir lucros. De acordo com Karasch:

A política indigenista no norte era a de assimilar índios à religião ou à cultura, mas apenas ao trabalho. O mercado para os índios do norte de Goiás e do Maranhão era Belém do Pará, e envios regulares de escravos índios, especialmente mulheres e crianças, iam para o norte. Segundo o major Francisco de Paula Ribeiro, escravos índios eram vendidos por cinquenta a sessenta mil réis cada na capitania do Pará (Karasch, 1992, p. 404).

A varíola, que se alastrava desde Caxias, no Maranhão, atingiu os Apinajé no ano de 1817, “*A catástrofe sufocou nos Apinajé o ânimo de lutar*” (Hemming, 2009, p. 247), logo, esses indígenas se estabeleceram num estado de paz, passando a ajudar os viajantes que passavam pelos rios.

Os Krahô viviam também próximo à região de Carolina e provavelmente se deslocaram até a fronteira de Goiás e Maranhão devido ao avanço pecuário proveniente do Maranhão, não deixando de realizar incursões contra as fazendas que avançavam rumo ao Tocantins. Em 1809, o major Francisco de Paula Ribeiro organizou uma bandeira a qual aprisionou setenta Krahô que foram levados para São Luís do Maranhão. Os Krahô foram aldeados em Carolina, fundada pelo garimpeiro Francisco José Pinto de Magalhães quando foi feita uma aliança entre o garimpeiro e os Porecamecrã. Francisco José Pinto de Magalhães garantiu proteção aos Porecamecrã e estes obediência ao garimpeiro como também o ajudaram a sonegar imposto sobre as minas (Hemming, 2009, p. 249).

Em 1813, depois de dois anos no Pará, Francisco José Pinto de Magalhães retorna a Carolina, acompanhado pelo português Plácido Moreira de Carvalho, que tinha uma boa fama entre os indígenas, tanto que os Apinajé o convidaram para descer o rio e morar entre eles (Pohl, 1976, p. 248; Hemming, 2009, p. 249).

O rio Manuel Alves Grande, a partir do ano de 1816, demarca a fronteira entre as Capitânicas de Goiás e Maranhão, pois o que demarcava a fronteira entre essas duas capitânicas era a margem oriental do rio Maranhão até a área de São João das Duas Barras (Pohl, 1976, p. 244). Pohl desembarcara no arraial de São Pedro de Alcântara, em uma povoação que fora formada por 42 pessoas, no ano de 1810. O arraial tinha o objetivo de atrair Macamecrã e Krahô, além de ser uma terra fértil, numa feliz localização para a comunicação com o Pará.

Quando Pohl chegou a Aldeia de Cocal Grande situada à margem ocidental do Maranhão, nela moravam os indígenas Porecamecrã, o Padre Inocêncio de Carvalho e Plácido Moreira de Carvalho. Os Porecamecrã viviam ao sul e com o avanço dos colonos em busca de terras, seguiram para o norte; Francisco José Pinto buscou estabelecer um acordo com esses

indígenas, o qual estabelecia que os indígenas seriam obedientes a Francisco José Pinto e este os protegeria contra inimigos (Pohl, 1976, p. 248). Contudo, os Macamecrã passaram a hostilizar os Porecamecrã, cada um destes grupos habitava às margens do Maranhão, os primeiros na margem oriental e os segundos na ocidental. Com a falta do fruto da palmeira, os Macamecrã passaram a circular e a tentar se apoderar das terras onde habitavam os Porecamecrã. O resultado foi uma guerra sangrenta entre esses dois grupos, na qual Francisco José Pinto precisou intervir, conseguindo estabelecer a paz, auxiliado por uma jovem indígena do grupo Macamecrã. Com a paz estabelecida, Francisco José Pinto foi para ao Pará e permaneceu por lá dois anos cuidando dos negócios dele (Pohl, 1976, p. 248).

Quando Francisco José Pinto retornou a Cocal Grande, “*encontrou a sua colônia quase arruinada*”. Alferes Antônio Moreira da Silva, comandante de uma bandeira da Capitania do Maranhão, segundo Pohl, “*um caboclo (descendente de negro e mulata)*”, terror dos indígenas, aproveitara da ausência do protetor para entrar em guerra com os ameríndios de ambas as margens do rio Maranhão, destruindo as aldeias (Ibid, p. 248).

Francisco José Pinto, ao chegar em Cocal Grande, foi repreendido pelos indígenas, pois a ausência resultou na destruição e morte deles, contudo, ele, junto com Plácido Moreira de Carvalho, conseguiu apaziguar os ânimos e conquistar a confiança dos indígenas. Sobre Plácido Moreira de Carvalho, Pohl diz:

Animado, em relação aos índios, dos humanos sentimentos, mas sem deixar de lado a energia com que eles tinham de ser tratados, conseguiu este bem-dotado homem reconquistar em alto grau a estima e confiança dos índios. A sua fama é muito espalhada na região e em breve ele estenderá suas ligações a várias outras tribos (Pohl, 1976, p. 248).

A fama de Plácido Moreira de Carvalho chegou até os Apinajé, que habitavam por volta de 30 léguas de distância de Cocal Grande, próximo à Cachoeira de Santo Antônio. Pohl conta que, em 1818, os Apinajé estabeleceram um acordo de paz com Plácido Carvalho. Conforme Pohl, neste acordo de paz, Plácido Moreira de Carvalho prometera:

[...] estabelecer-se entre eles, viver no meio deles, protege-los e exercer, assim, benéfica influência sobre sua civilização. Os índios ficaram muito satisfeitos e já se preparavam para recebe-lo. Fizeram plantações para ele e esperavam ansiosamente a sua chegada (Ibid, p. 249).

Plácido Moreira de Carvalho não pôde, a princípio, cumprir com o que havia prometido. De qualquer forma, esta narrativa é interessante para revelar, mais uma vez, a rede de relações

entre indígenas e não-indígenas em Goiás, as formas de negociação, os esforços de todos os lados para alcançar determinados objetivos: proteção, terra, autoridade, benefícios.

Pohl descreve os Apinajé como pertencentes a um dos grupos mais numerosos da região e também como um dos grupos mais, em suas palavras, “*adiantados*”, com aldeias muito povoadas, situadas na divisa com o Maranhão. Eram considerados um grupo pacífico e trabalhador: criavam gado, emas, papagaio e outros animais. ajudavam os grupos navegantes do Maranhão com o transporte de bagagem nas passagens de difícil acesso do rio. Sobre suas habilidades, Pohl diz:

É notável a habilidade com que fazem objetos e utensílios; são muito admirados os seus bastões, cestas, trombetas, pilões de pau, etc. Eu próprio vi, em casa de Moreira, um desses pilões, de 70 centímetros de altura e quase o mesmo diâmetro, tão bem polido e trabalhado que nenhum torneiro o faria melhor (Ibid).

A aldeia de Cocal Grande era habitada por Porecamecrã, mas também por outros grupos indígenas ali habitavam, como Utonxés e Iricoxés ou Capepuxi. Segundo Pohl estes grupos indígenas tinham a mesma língua, usos e costumes que o dos Porecamecrã (Pohl, 1976, p. 249).

Hemming argumenta que os Apinajé eram muito parecidos com todos os Timbira, e quando Pohl descreve os indígenas da aldeia de Cocal Grande, acreditamos que esteja falando também dos Apinajé. Sem chegar na hipótese de que o nome Apinajé poderia um etnônimo criado nesta época, pode-se pensar na dificuldade que viajantes e administradores tinham em captar e transcrever os nomes dos grupos, sobretudo no caso das complexas línguas jê, bem como no fato de que a auto-denominação dos povos é diferente da denominação dos vizinhos ou, finalmente, em influências externas que podem ter alterado os nomes Apinajé (lembramos que segundo Pohl, todos os indígenas que habitavam na aldeia de Cocal Grande tinham nome cristão, apesar de nenhum deles ser batizado).

Seja como for, alguns elementos nos levam a pensar que, de fato, em Cocal Grande morassem Apinajé. Por exemplo, uma das característica dos Apinajé, que Pohl comenta sobre os indígenas que viviam em Cocal Grande, era o fato deles serem considerados bons nadadores, e as notícias de que temos dos Apinajé é de que estes indígenas ajudavam a tripulação que navegavam pelo rio Tocantins (Pohl, 1976, p. 253; Doles, 1973, p. 67).

O comércio fluvial pelo rio Tocantins era bastante representativo para os povoados do Norte, tanto que, no ano de 1850, muitas pessoas trabalhavam auxiliando a navegação, contudo, apenas o aldeamento de Boa Vista fornecia uma tripulação para a navegação. Os Apinajé eram

remeiros e a demanda era maior que a oferta, o que fazia com que muitos indígenas combinavam com mais de um comerciante ao mesmo tempo (Doles, 1973, p. 66-67).

Os Krahô fizeram aliança com Francisco José Pinto de Magalhães que, depois de ter retornado do Pará, com o auxílio de uma Krahô, passou a viver entre eles e ajudá-los, inclusive nas guerras contra outros grupos indígenas. No entanto, o major Francisco Paula Ribeiro argumenta que o garimpeiro apenas tinha a intenção de capturar indígenas e vendê-los no Pará e Piauí com o auxílio do cacique krahô, Apuicrit, que morreu envenenado pelos Krahô (Hemming, 2009, p. 249).

Durante sua estadia em Cocal Grande, Pohl recebeu a visita do Alferes Antônio Moreira da Silva, este estava esperando Pohl para visitar a aldeia que ele administrava composta por Krahô (Temembus e Macamecrã). Pohl saiu de Cocal Grande no dia 01 de agosto e chegou em São Pedro de Alcântara, onde os indígenas eram mais magros do que de Cocal Grande, estavam com fome e pediam comida com frequência a Pohl. (Pohl, 1976, p. 257-258).

Com a declaração da Independência do Brasil, em 1822, os colonos defensores da Coroa Portuguesa enviaram tropas para Goiás para impedir que os pró-independência seguissem de Goiás para o Pará. Os Apinajé, em 1823, realizaram incursões contra os soldados liderados pelo major Francisco de Paula Ribeiro, que apoiavam a permanência da Coroa Portuguesa no poder. 250 guerreiros apinajé, junto com outros colonos rebeldes, enfrentaram as tropas portuguesas comandadas pelo major Paula Ribeiro, prenderam o major, que foi conduzido para Carolina e o executaram. Assim, ironicamente, *“os índios ajudaram a eliminar um dos seus poucos defensores sinceros”* (Hemming, 2009, p. 248).

Os Porecamecrã foram dizimados pela varíola, e os remanescente foram viver com os Krahô (Hemming, 2009, p. 250). Os Apinajé, Krahô e outros Timbiras, a partir da década de 1830, perdem suas terras para os criadores de gado, passando a não serem mais uma ameaça para estes (Hemming, 2009, p. 254).

Nesta época, a nação Apinajé era composta por mais de 4200 indivíduos, dispersados entre quatro aldeias, sendo duas delas próximas a Carolina, que passaram a viver em paz com os povoados da região e, como veremos, passaram a ter a presença do missionário italiano, em 1840. Em sua passagem por Goiás, Inácio Accioli de Cerqueira e Silva observou e relatou que um grupo de guerreiros que habitavam próximo a Carolina era liderado por um escravo negro fugitivo de Angola, que também possuía um disco no lábio inferior. A notícia é de grande

interesse, pois mostra a extrema mobilidade, física e social, dos habitantes dos sertões goianos. Conforme o autor:

“[...] fugido da Vila de Cametá, havia dez anos, conseguiu ser elevado àquele posto por sua valentia, combatendo a favor dos Pinayés contra os Camecrans” (Cerqueira e Silva, *Corografia Paraense*, 1833 p. 130, *apud* Hemming, 2009, p. 248).

Aqui também, como nos episódios de Cocal Grande, vemos a complexidade das relações interétnicas, que são constituídas por relações interpessoais, geradas por contingências históricas específicas. Tais contingências e tais relações têm que ser levadas em conta da reconstituição dos percursos históricos trilhados pelos grupos indígenas que uma certa historiografia e uma certa antropologia - por razões diversas - insistem em considerar uma unidade cultural.

Muitas lideranças estabeleceram alianças com indígenas e não-indígenas. Essas relações interétnicas buscavam a sobrevivência, a segurança e a demarcação de terra para os povos indígenas. Como vimos acima, constantes foram as mudanças de território dos grupos Timbira, sobretudo no início do século XIX, quando as fazendas de pecuária passaram a avançar pelo sul das capitanias de Piauí e Maranhão, sempre a fazer fronteira com as terras destes grupos indígenas que, então, se deslocavam em direção ao rio Tocantins. Os ameríndios não ficaram inertes frente às mudanças e às violências que sofriam, mas buscaram diversas estratégias em busca de justiça, proteção, reafirmação de suas identidades, liberdade e a demarcação de suas terras.

O controle que os grupos Timbira buscavam ter nos novos territórios e o processo de resignificação das suas identidades étnicas diante das novas alteridades dependia da utilização de códigos e estratégias que passavam a incorporar nas suas culturas políticas perceptíveis na primeira metade do século XIX, quando constroem alianças e relações de negociação com indivíduos não-indígenas (Apolinário, 2013, p. 257).

Exemplo dessas estratégias foi a aliança chamada “cinco nações unidas”, composta por Kopinharó, Kanela Fina, Timbira e Gavião, chefiada pelo líder krahô Manuel Nunes Rosallo. Ele e os outros líderes mantinham boa relação com os seus procuradores tanto nas Capitanias, quanto na corte portuguesa em Lisboa e no Rio de Janeiro. Manuel Nunes Rosallo apresentava como argumentação a favor da demarcação das terras indígenas o juramento a religião católica pelos indígenas e solicitava aos procuradores que exigissem das autoridades o cumprimento jurídico da liberdade dos índios, uma vez que já estava assegurada por meio das leis e declarações do governo a respeito dos ameríndios (Apolinário, 2013, p. 247).

Em 1816 foi feita uma petição de solicitação das “cinco nações unidas de índios” para que fossem demarcadas as terras dos ameríndios na região do rio Tocantins. O procurador desta aliança era o professor de gramática latina, Luis Manoel de Araújo, de acordo com Apolinário:

Da América Portuguesa só foi possível ecoar os desejos indígenas através da intermediação de um educador do seu tempo. Com palavras que iam da solidariedade à criticidade, reivindicava inicialmente, em sua carta direcionada ao rei d. João VI, que os administradores coloniais da capitania do Maranhão retomassem as leis que ordenavam a liberdade dos índios “promulgadas pelo senhor Rey D. José em 6 de junho de 1755 (Apolinário, 2013, p. 259).

Apenas no ano de 1821, a Secretaria de Estado dos Negócios do Reino recebeu a petição e, João Baptista Figueiras, pertencente a esta secretaria, leu a petição do de Luis Manuel Araújo para os deputados da Coroa Portuguesa, exigindo que fosse cumprido juridicamente o princípio da liberdade dos indígenas, assim como estabelecido pelo Directorio dos Índios que, no entanto, tinha sido revogado em 1798. O conselheiro da Corte Portuguesa, Francisco José Vieira, argumentou em seu parecer os motivos pelos quais as leis referentes à liberdade dos índios não se cumpriram, alegando que isso devia-se ao desinteresse das autoridades. Cabia ao Rei proteger os territórios indígenas da cobiça dos colonos, para que os silvícolas fossem catequizados e civilizados até que estivessem assimilados e capazes de contribuir economicamente para os interesses da Corte. O Rei d. João VI, em 1821, outorgou o pedido de Francisco José Vieira, determinando que os governadores do Pará, do Maranhão e Goiás demarcassem os territórios que os grupos Timbira, Krahô, Kopinharó, Gavião, Kanela Fina deveriam ocupar (Apolinário, 2013, p. 265-268). Como vimos acima, com Poh (1976) e Hemming (2009), e também com Apolinário (2013), mesmo o Rei tendo outorgado o pedido dos indígenas, estes continuaram sofrendo com o avanço das fazendas de gado sob os seus territórios. No entanto, o que podemos observar é que os ameríndios não permaneciam imóveis diante das atrocidades, pelo contrário, eles buscavam novos espaços de sociabilidade para então, por meio deles, construírem novas redes, ressignificando suas práticas culturais.

O aldeamento de Boa Vista, localizado à margem esquerda do Tocantins, estava distante ao sul de Carolina por volta de 360 quilômetros. Segundo Hemming, quando foi criado este aldeamento, em 1841, havia apenas 11 habitantes e, em 1848, migraram para lá “*dois mil apinajés nus*” (Hemming, 2009, p. 481).

Em 1851 havia no aldeamento de Boa Vista cerca de 3 mil Apinajé, no entanto, o missionário Frei Francisco do Monte de São Victo⁸ não vivia entre os Apinajé, pois estava construindo uma Igreja no povoado de Boa Vista. No ano de 1857, o número de Apinajé que habitavam o aldeamento tinha decaído para 600 indígenas (Hemming, 2009, p. 482). Veremos isso com mais detalhes na análise dos relatórios dos Presidentes da Província, no item seguinte. Basta dizer, aqui, que as razões foram múltiplas: a falta de recursos dos aldeamentos, as relações, sempre complexas, entre índios aldeados e índios fora das aldeias, expedições bélicas, entre outras.

A presença de missionários capuchinhos, desde a expulsão dos jesuítas, obteve maior incentivo durante o Império, principalmente com o “Regulamento das Missões de Catquese e Civilização”, (decreto 426 de 24 de julho 1845), o texto-base da política indigenista Imperial que invertia a proposta pombalina e recuperava o papel dos missionários (desta vez os capuchinhos italianos, funcionários do governo) no projeto de civilização. A base do Regulamento foi a ideia iluminista da catequese como instrumento de civilização, a ser controlada pelo Estado, mesmo se realizada por religiosos (Pompa, 2014, 217). Além dos missionários, o Regulamento previa os cargos de diretor-geral de índio para atuar nas províncias e de diretor para atuar nos aldeamentos para administrar os indígenas (Almeida, 2010, p. 146-147), como também a presença de militares, principalmente nas regiões de fronteira (Amoroso, 1998), entre os quais podiam ser alistados alguns indígenas. No caso de Goiás, veremos que frequentemente o cargo de diretor foi ocupado pelo próprio missionário, e, em outros casos, o missionário não residia no aldeamento. Enfim, a especificidade do contexto goiano definiu uma forma específica de (não) aplicação da Lei.

Os presídios no Império foram construídos como meio de aldear os indígenas e pacificar a região onde eram instalados. De acordo com Regina Celestino, “*os aldeamentos religiosos não eram apenas apoiados por instituições militares, mas confundiam-se com elas em suas atribuições bélicas e civilizatórias*” (Almeida, 2010, p. 144). Os presídios em Goiás foram construídos às margens do rio Araguaia com a finalidade de criar colônias de abastecimentos e de apoio aos navegantes, os indígenas foram usados como meios de criar estas colônias e pacificá-los era necessário para que não houvesse incursões contra quem navegasse pela região do Araguaia e Tocantins.

⁸ A grafia muda conforme os autores e os documentos, mas segundo o historiador da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, Metodio da Nembro, o nome do frei é Francesco da Monsanvito (Nembro, 1958, p. 224 e *passim*).

Os indígenas sabiam das vantagens que podiam ter se fizessem aliança com as forças legais, demonstram relações fluídas as quais são modificadas conforme os interesses dos indígenas. Eles poderiam aliar às autoridades locais em busca de benefícios e, conforme Celestino de Almeida, o direito à terra era uma das principais reivindicações dos grupos indígenas em geral, uma vez que havia resistência dos indígenas mediante ao avanço dos povoados em direção aos aldeamentos (Almeida, 2010, p. 151).

Em Goiás, ressaltava-se a importância do ameríndio para progredir a Província, uma vez que as vantagens naturais de Goiás associadas à mão-de-obra abundante indígena, levaria Goiás ao progresso sem precisar recorrer a mão-de-obra europeia que chegava no país.

Era exigido dos diretores das aldeias enviar atualizações acerca dos aldeamentos, notícias sobre se algo havia mudado ou se permanecia da mesma forma. Assim, em alguns relatórios de Goiás, os presidentes iniciavam suas falas, acerca das notícias sobre a “Catechese”, dizendo que nada havia se alterado em relação ao ano anterior, mas que era preciso dar notícias.

O Regulamento das Missões de 1845 determinava o direito à terra aos indígenas e ao diretor geral dos índios cabia a divisão da terra do aldeamento em áreas para plantações comuns, particulares dos ameríndios e para os arrendamentos. No entanto, o, direito à terra seria conforme o “estágio civilizatório” dos indígenas, podendo ser extinto se estes se tornassem civilizados, equiparados em direitos aos outros cidadãos brasileiros (Almeida, 2010, p. 155). A Lei de Terras de 1850 também destinava parte da terra para a colonização indígena e em 1861 os aldeamentos indígenas foram destinados aos cuidados do Ministério da Agricultura e Obras Públicas (Almeida, 2010, p. 151-152).

A preocupação de receber atualizações dos diretores das aldeias, geralmente missionários, era uma forma, dependendo das notícias, de justificar que os indígenas estavam civilizados ou misturados para, então, extinguir as aldeias. A política assimilacionista sustentava que as aldeias estavam abandonadas ou que apresentavam baixos rendimentos, isto é, uma forma de incentivar as investidas contra os indígenas, que permaneciam nas aldeias. De acordo com Almeida:

A razão principal que os unia em torno do objetivo de mantê-las decorria, a meu ver, do fato delas ainda constituírem, nesse período, espaço de proteção. Ali, ainda tinham garantidos, além da terra e seus rendimentos, a vida em comunidade. Numa ordem social rigidamente hierárquica e escravocrata, tais direitos deviam ser bastante atraentes (Almeida, 2010, p. 153).

É evidente o objetivo dos aldeamentos era o de assimilar a população indígena à “civilização”, de maneira a disponibilizar as terras para a colonização. O caso de Goiás não foi diferente, com uma agravante: à questão da busca por terra se somava a necessidade de mão-de-obra. A partir de meados do século XIX, os relatórios dos presidentes da Província de Goiás demonstram uma constante preocupação em obter notícias sobre os aldeamentos, principalmente para saber as quão decadentes estavam as aldeias. Além da vontade de cumprir com os objetivos da política assimilacionista, os presidentes expressavam a especificidade goiana, a saber, a necessidade da civilização dos indígenas para obter força de trabalho para a lavoura e a pecuária, já que a importação de escravos era extremamente limitada por causa dos altos custos e, tampouco era viável a entrada de migrantes europeus, que iniciavam a chegar ao Brasil a partir da segunda metade do século, por causa da distância do sertão goiano dos centros de desembarque.

3.2 A questão indígena para os Presidentes da Província de Goiás: 1835-1889

Nesse item as fontes principais são os Relatórios dos Presidentes da Província de Goiás, disponibilizados pela Universidade de Chicago, que vão de 1835 a 1889⁹. Apesar do tom burocrático com o qual são tratados os assuntos relativos à questão indígena, os relatórios são documentos valiosos para ilustrar a aplicação (ou não) da política indigenista Imperial na região. Da mesma forma, eles lançam luz sobre as diferentes atitudes dos vários presidentes, mais ou menos influenciados pelas ideias sobre o lugar do índio na história da nação e sua recuperabilidade à civilização. Finalmente, esses documentos nos ajudam a compreender o contexto mais amplo das relações entre índios e não índios nos sertões goianos, que envolviam muitos atores: indígenas “mansos” e “selvagens” (frequentemente da mesma etnia), moradores, militares, missionários, professores, administradores, etc.¹⁰

No Relatório de 1835, podemos observar a possível existência de conflito de fronteira por parte das Províncias de Goiás e Maranhão. Na presença de conflitos entre os povoados da Vila de Carolina e de São Pedro de Alcântara, situados nas margens do Rio

⁹ Center for Research Library. Brazilian Government Documents. Provincial Presidential Reports (1830-1930). Disponível em <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias>

¹⁰ Neste item, mantenho os nomes dos grupos indígenas assim como eles são apresentados nos relatórios, sem uniformizá-los, mas apenas colocando entre parênteses o nome pelo qual o grupo é conhecido hoje.

Tocantins, o governo “*resolveu desmembrar da Villa de Carolina todo o território d’aquém do Rio, e criar no passo da Boa Vista outra Villa com esta denominação*” (1835, p.4-5). Entretanto, o relatório expõe que o Vice-Presidente da Província do Maranhão acusa a Província de Goiás de querer apropriar-se do povoado e do território de São Pedro de Alcântara, o que não estaria em conformidade com o Decreto de 25 de Outubro de 1834, em que, segundo o presidente de Goiás, a região de São Pedro de Alcântara pertence à Goiás (Ibid, p.5). Esses detalhes são importantes para entender, nos relatórios sucessivos, bem como em documentos de outra natureza, a confusão entre as noções de povoa, vila, aldeamento, presídio, etc. pelas quais são indicados São Pedro de Alcântara e Carolina, em disputa permanente entre as duas províncias, militares e missionários, colonos e administradores, com os Apinajé envolvidos nessas disputas.

Já nesse relatório, observamos os Apinajé em relação de amizade com funcionários e população da Província, fundamentada em trocas. O Presidente frisa que o fazendeiro João Acácia Figueredo, que possui uma fazenda na margem deste rio, “contratou a amizade” com a “*Nação de Índios Apinagés*” contribuindo para a navegação do Rio Araguaia e para a proteção do povoado de Salinas (Ibid, p.19). Eles viviam em paz e aldeados com os “*Caraós [Krahô] e Afocoges*” próximos a Boa Vista. Quanto aos Xavante e Karajá, o relatório diz que os primeiros vivem em paz na Aldeia do Carretão e os segundos vivem em paz com a população de Salinas (Ibid, p.20).

No Discurso de 1837, o presidente resume a história da Província de Goiás, que “*começou a ser povoada por homens civilizados em 1726, e fez parte de S. Paulo até 1748*” (Discurso 1837, p. 3). O Discurso é interessante porque expõe a questão da disputa territorial, seja com Minas Gerais e São Paulo, seja com o Maranhão. Com efeito, o ano de 1816 é considerado “*época fatal a Goyaz!*” (p.4), que perdeu os territórios de Desemboque e Araxá, ricos e populosos, para a Província de Minas Gerais, como também perdeu a Povoação de São Pedro de Alcântara e a região ao Norte do Rio Manoel Alves, territórios considerados “*riquíssimo em pastagens, e com as melhores Fazendas de arear*” para a Província do Maranhão (Ibid).

Em todos os relatórios lidos, de 1835 a 1889, a preocupação com a hostilidade dos indígenas ferozes com a população goiana está presente, principalmente em relação ao Norte da Província. No relatório de 1843, podemos observar a seguinte passagem:

Em toda a Província reina a mais perfeita tranquilidade, a exceção de alguns Municípios do Norte, nos quaes o Gentio Selvagens continua a commetter suas terríveis incursões. No corrente anno o Gentio Canoeiro já tem apparecido nos Municípios de Pilar, Trahiras, e Cavalcante, e o Cherente, e Chavante nos de Natividade, e Porto Imperial (Relatório, 1843, p.3-4).

Os Xerente já não viviam em paz na Província. Em 1835, o presidente da relata que eles invadiram a cidade de Porto Imperial e destruíram a fazenda de Thomaz de Souza, um dos proprietários da cidade, e mataram o sobrinho dele. Os Xerente também invadiram a cidade de Pontal, mataram o juiz de Paz, a mulher dele, três escravos e fizeram reféns cinco pessoas da família do juiz. A população da cidade perseguiu os Xerente e fez dezenove crianças indígenas reféns e treze cristãos.

Neste ponto, questiono se estes treze cristãos seriam indígenas “convertidos”, ou se “converteram” de imediato para não sofrerem punições da população de Pontal que os prenderam. Penso que estes treze cristãos se “converteram” de imediato, pois consta no relatório que foram deixados em um alojamento, mas *“precipitadamente fugirão”* (Relatório, 1835, p.21). Quanto às dezenove crianças indígenas, o Conselho do Governo queria retirá-las da cidade para civiliza-las e evitar que os pais delas voltassem para resgatá-las, porém, *“o Juiz de Orphão de Porto Imperial, a cujo cargo se achavão os pequenos em virtude da Lei, entendeo pelo contrario, e ali os distribuiu”* (Ibid, p. 21).

O relatório de 1837 informa que, em 1835, a Lei Provincial de 31 de julho sob o formato de Instruções de 02 de maio de 1836 enviou duzentas praças para combater os Canoeiro, divididos em dois grupos. A Primeira Divisão, com 101 Praças, sairia de Amaro Leite e a Segunda Divisão, com 80 Praças, de São Felix, ambas iriam para o Sertão de Amaro Leite para juntas atacarem as aldeias. O presidente Camargo Fleury relata que esta expedição não conseguiu alcançar os indígenas, encerrando-se com a deserção das praças, devido à fome. Para o presidente, houve desapeço por parte dos Comandantes em executar as expedições, uma vez que, durante o período da expedição:

[...] he fama que a pesca, e a caça ocupou exclusivamente os cuidados dos Commandantes, e que o de S. Felix recolhera-se com grande courama, e charqueada do gado brabo que abunda n’aquelle fertilíssimo território, em cuja caçada empregava animaes, e Praça (...) Os Juizes de Paz tem processado na forma da Lei, mas livrao se huns com o pretexto da fome, e outros com ignorância da Campanha, de maneira que a Força expedicionária contra o Canoeiro além de causar immensas despesas as Províncias, sérvio para produzir hum alarme entre os bárbaros, que pode apresentar resultados funestos (1837, p.17).

No entanto, a Campanha para combater os Xerentes dos municípios de Natividade e Porto Imperial obteve outro resultado: 60 praças marcharam com Manoel de Albuquerque de Natividade, 95 praças marcharam com o Tenente Coronel Vicente Ayres da Silva do Arraial de Carmo e 116 praças marcharam como Capital Thomaz de Souza Villa Real de Porto Imperial e de Pontal. O ponto de encontro destas tropas foi a região do Rio do Somno, que fica entre os Rios Araguaia e Tocantins e era considerado o “*centro da terra do Cherente*”. De acordo consta no relatório:

[...] em 15 dias se achou toda a Força de 271 Praças reunidas na barra do Rio Somno, e começaram suas explorações pelo território que fica entre o Tocantins, e o Araguaia, que he onde, se diz, haver a maior força do Cherente, cuja Nação por cálculos, que ninguém taxa de exagerados, terá neste território quarenta mil habitantes (Ibid, p.18).

No terceiro dia, a expedição encontrou “*hum forte Pelotão de Cherentes*”, sob o comando do capitão, Cacique da Aldeia, chamado Xuaté, considerado desta vez inimigo pelas praças, uma vez que já esteve em Porto Imperial em paz. O capitão dos Xerente ordenou que todas as praças fossem mortos e deixassem apenas dois deles vivos, no entanto, as praças entraram em ação, fazendo com que os Xerente abandonassem sua aldeia, para, no dia seguinte, aparecerem em pequenos grupos pedindo paz, trocaram machados e foices por seis cristãos. Estes cristãos alertaram as praças de que havia mais dez cristãos, “*em tao desgraçado estado*” (Ibid., p.19). Este pedido de paz foi visto como algo suspeito pelo Comandante de Natividade, Manoel Albuquerque, na medida em que os Xerente eram, para ele, uma nação “*reconhecida por falsa*”. No dia seguinte deste pedido de paz, os ameríndios declararam guerra, tomaram as armas dos soldados e fugiram. Esta conduta dos Xerente foi uma maneira de proteger as crianças, mulheres e idosos, fazendo com que estes ficassem salvos. O Comandante Albuquerque, com suas praças, seguiu para explorar as margens do Rio do Somno até a região do Duro, São Miguel e Almas e atribuiu às praças a falta de sucesso ao combater os Xerente, uma vez que a indisciplina dos soldados poderia dispersar os indígenas (Ibid, p.20).

A presença da Força comandada pelo Capitão Vicente Ayres na região onde habitavam os Xerente associada ao fato das praças comandadas pelo capitão Thomaz de Souza Villa Real não encontrarem os Xerente, fez com que o capitão Villa Real encerrasse a expedição. Contudo, a permanência da tropa do Capital Vicente Ayres resultou em um combate com os Xerente, segundo o presidente Camargo Fleury:

O Tenente Coronel Vicente Ayres com o restante da Força ficou no Porto, mas o descuido d’hum Praça, deixando disparar hum tiro, foi ainda esta vez a causa de

serem sentidos, como porém o Cherente já estivesse na Aldea com suas Famílias, não poderam retirar logo, e lhes foi necessário sustentar um pequeno combate, em quanto suas famílias tomavão seos esconderijos, e por isso foram capturados 14 pequenos Cherentes, terminando se assim as operações desta Força (Ibid., p.20).

Os Xerente habitavam em três grandes aldeias, onde se dedicavam à agricultura, e faziam guerras para conquistarem ferramentas para a agricultura, como disse um Xerente ao Capitão Thomaz de Souza Villa Real: “*nós não matamos por fado (formaes palavras) he pela precisao que temos de machados, fouces.*” (Ibid., p. 21). Ademais, o relato da destruição das roças dos Xerente pelas praças em suas aldeias dá para se ter uma dimensão das roças destes ameríndios.

[...] o Cherente tem três grandes Aldeas entre os Rios Araguaia, e Tocantins, e que estando 14 dias de posse da Aldea a Força de 271 Praças comendo, e destruindo as roças de Milho, Mandioca, Bataca (sic) e Inhame não conseguiram destruí-la nem pela metade; diz mais que retrocederão por lhe ter abandonado 13 Praças do Corpo de Tenente Vicente Ayres, e 4 das do seo Comando (Villa Real) (Ibid, p. 21).

O Capitão Thomaz de Souza Villa Real e o Tenente Coronel Vicente Ayres desta expedição argumentam que os Xerente são uma nação “*dada a Agricultura*” e que vivem “*huma paz duradoura em esta Nação*”. Assim, o Presidente Camargo Fleury questiona se ao invés de gastar dinheiro público com guerras aos Xerente, não seria melhor se usar o dinheiro para comprar as ferramentas de que os ameríndios precisam. Deste modo, o presidente sugere que brindes sejam distribuídos para os indígenas por meio de um missionário, cujo orçamento estava disponível, que futuramente iria mudar o local das aldeias dos Xerente (como veremos nos relatórios posteriores, tratava-se do novo método do governo para civilizar os indígenas). A este respeito, o presidente Camargo Fleury diz:

A Lei do Orçamento Provincial, que hoje começa a ser observada, authorisa o Governo a despender 600\$000 reis com o engajamento d’hum Missionario, este mesmo Missionario poderia ser o encarregado de distribuir os brindes, e de lhes fazer sentir as vantagens que lhes resultariao, transportando as Aldeas para as margens do Tocantins, onde offereceriao os gêneros de suas lavouras aos que navegaõ para o Pará, e receberiam em troco as ferramentas de que necessitam, o Sal &c. &c [...] (Ibid, p. 21).

Neste ponto, observamos que a necessidade de transferir os indígenas para as margens do Rio Tocantins era para abastecer as embarcações que seguiam para a Província do Pará.

O Presidente Camargo Fleury também pede à Assembleia Legislativa que libere mais uma quantia de dinheiro para oferecer brinde aos Canoeiro, já que também eles se dedicavam à agricultura, e assim conquistar a paz com estes ameríndios. Novamente, cito o presidente:

[...] é quando isto mereça a vossa atenção será conveniente, que decreteis para brindes em geral 400\$000 reis, porque o Governo empregaria também este meio de conciliação para com o canoeiro, que com quanto se o considere indomável, são homens, e sabemos que tem roças, e naturalmente se não abrandar, e por fim se tornarão nossos amigos (...) Senhores, se concluimos huma paz com o Cherente, em breve a faremos como Chavante, e Canoeiro, e veremos assim a Província livre destes inimigos tao perniciosos a nossa prosperidade (Ibid, p.22).

Entretanto, no ano de 1838, o presidente Camargo Fleury não discursa boas notícias acerca dos Xerente, Xavante e Canoeiro, pois a paz com estes indígenas não fora alcançada, conforme a frase esperançosa com a qual ele encerrou seu discurso em 1837. O insucesso da expedição foi atribuído à “*insubordinação das Praças*” e à falta de interesse delas, despertando a hostilidade dos ameríndios nas povoações de Carolina, Porto Imperial, Natividade e Amaro Leite. Apesar dos povoados reclamarem ao Governo das contínuas invasões dos indígenas, a Província de Goiás não podia mais autorizar novas expedições, uma vez que as expedições realizadas em 1836 não foram quitadas. Além do mais, a arrecadação de impostos pelo governo era insuficiente, pois os povoados não estavam contribuindo com os cofres públicos, já que a insatisfação com o governo era crescente devido aos ataques dos ameríndios. Apenas as Comarcas de Goyaz e de Santa Cruz pagavam os impostos, deste modo, a província contava-se com poucos rendimentos, não obtendo dinheiro suficiente para o combate dos indígenas nem para pagar professores e padres. Conforme o Presidente:

As despesas com que se fizerao com as Expedições de 1836 ainda não se achao todas pagas, os povos do Norte tem sidos remissos na contribuição dos impostos. Porto Imperial, Palma, S. Felix, S. Domingos, e Arraias nada tem feito para entrar em dinheiro nos cofres da Província ha tres annos; Natividade, e Conceição alguma cousa enviarao por occasiao do Troco em 1837, e Cavalcante nem para cumprir ordens de pagamento ao seo Vigario, e para se fazer hum concerto na Serra do Tombador teve dinheiro, sendo necessário que taes despesas se fizessem pelos rendimentos do Cofre; o mesmo Vigario de Natividade tem recebido cõngruas pelo cofre, em fim a exceção de Flores todas Collectorias das Comarcas de Cavalcante, e Palma não tem arrecado para as despesas com Professores, e Vigarios das mesmas Comarcas (Relatório, 1838, p.13).

Contudo, o governo provincial diante da reação dos indígenas e, por conseguinte, a insatisfação da população, pede aos Deputados a liberação de verba, uma quantia de trezentos mil réis, para comprar brindes e para novamente organizar uma Bandeira para pacificarem os

Xavante, os Xerente e os Canoeiros, nos Municípios de Carolina, Porto Imperial, Natividade e Pilar (nos Julgados de Crixá e Amaro Leite).

Os indígenas também foram utilizados como reforço das Bandeiras no combate contra os indígenas “ferozes” de Goiás. Para combater os Xavante em Porto Imperial e em Natividade, quinze indígenas do Duro foram fazer reforço as Bandeiras (Ibid, p.16). No município de Carolina, fazendeiros que sofriam com constante ataques dos Xerentes obtiveram reforço de 150 Apinajé. No que se refere a esta ajuda Apinajé para o município de Carolina, o relatório diz:

[...] muitos outros factos tem ali ocorrido, que dao a conhecer a ousadia do Cherente, e quanto he conveniente auxiliar a nascente Povoação da Carolina: pede-se ali hum auxilio de 50 rezes, dadas pela Collectoria, e huma Ordem a Joao Acacio para os auxiliar com 150 guerreiros Apinagés (Ibid., p.15).

A Província de Goiás busca impedir as “*incursões*” dos indígenas com a ajuda do Governo Imperial:

para Abril, ou Maio do anno seguinte (conforme a estação permitir) por em execução o meo plano de defesa, como vos anunciei na Reunião do anno passado; cuja execução não pode ter lugar no corrente por vários embarços que ocorrerão, sendo os principaes a pouca Força de Linha que tínhamos e a absoluta falta de armamento. Graças porem ao Governo Imperial estes dous graves inconvenientes estão removidos: temos hum Corpo Fixo de Linha com 202 Praças, composto de duas Companhias de Caçadores, e huma de Cavalaria, e mais huma de Pedestres com 94, somando todas 356 Praças: o Corpo Fixo está organizado, e quase completo, e a Companhia de Pedestre vai ter já organização por me achar para isso authorisado: o armamento que vem da Corte espero que chegue por estes dias (Ibid., p.4).

Os Canoeiros eram considerados os indígenas mais hostis da Província. No Relatório de 1842, o vice-presidente de Goiás, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo, diz que “*os Carijós, que fugirao de Anhanguera, e entranharao-se pelas Mattas*”, no entanto, o Canoeiro “*falla perfeitamente a nossa lingua, e tem muito de nossos erros e costumes*”. Como forma de ilustrar esta semelhança, o vice-presidente recorre ao fato dos Canoeiro irem a Amaro Leite e repetirem as orações que as pessoas fazem na Igreja e em outra ocasião questionarem, após o enfrentamento entre Canoeiro e praças em Amaro Leite, o fato de “*Judeos matando gente no dia de Nossa Senhora*”:

(...) tanto que na ocasião em que huma das Bandeiras de Amaro Leite hia batel-os, huma Judia vendo que atraz d’hum pao estava hum dos nossos, disse a outro Indio – Cunhado sahe dahi, que atraz d’aquelle pao (apontando para ele) tem tucaia - , e principiado o combate, disserao os mesmo Indios – Judeos matando gente no dia de Nossa Senhora – Este combate teve lugar a 15 de agosto: o mesmo Gentio tem por vezes entrado em Amaro Leite e então repete as orações, que o Povo recita dentro da Igreja. Devo falar claro, he necessário, Senhores, bater fortemente todos os Indios,

que nos accommettem, e prestar todos os socorreos não só aos que vivem em paz com nosco, como também a aquelles com quem, suposto não tenhamos ainda relações, com tudo não nos hostilisao: só assim poderá a Província levantar-se. No orçamento eu vou pedir as quantias que julgo necessárias para fim tao justo (Relatório, 1842, p.12-13)

O relatório do Presidente Eduardo Olimpio Machado, de 21 de julho de 1850, expressa o descontentamento do governo em relação aos Canoeiros, uma vez que estes indígenas resistiam e realizavam investidas nas povoações no norte da Província. Segundo o relatório:

esta tribu não parece disposta a aceitar os benefícios da catequese; pelo contrário, segundo o que tenho ouvido relatar de sua origem e costumes, parece levar em mira uma obra de vingança e extermínio (Relatório, 1850, p.6).

Deste modo, o presidente pede ao governo Imperial uma Companhia de Pedestres para “bandeiriar” os Canoeiros, já que não tinha disposição de força para combater os Canoeiros, e negou pedidos da Assembleia referentes a Destacamentos, concedendo apenas munições e armamentos. Quanto aos outros indígenas que vivem na Província de Goiás, o presidente diz:

Todas as outras tribus da Província mostram tendências mui pronunciadas a vida social e, desenvolvida que seja a catequese em maior escala, é natural que se convertao brevemente a civilização e confundao com a população industriosa da Província (Ibid, p.7).

3.2.1 Em busca da civilização

Extensas regiões da Província de Goiás estavam abandonadas, por conta da resistência indígenas, por conseguinte, as regiões habitadas não se expandiam, pois temiam novas investidas. Embora, o uso da força militar era considerado imprescindível para intimidar os ameríndios, havia uma “*consciente adquirida de outrora*” de que apenas a violência não civilizaria o ameríndio e que com a civilização dos indígenas, segundo o Relatório de 1839, poderia fazer “*do Selvagem feroz amigo útil, e proveitozo*”, isto é, utilizá-lo como mão-de-obra, e como uma forma de expansão dos povoados, veremos mais pra frente:

Os nossos Patrícios do Norte, cheios de maguas, e dôr referem sem cessar os males incalculáveis, que lhes tem sido causados pelo Índio Selvagem: eu vi ricas fazendas, pingues pastagens abandonadas inteiramente por cauza d’elles; e dir-vos-hei com franqueza que ou o Índio há de ser civilizado, ou o Norte da Provincia há de caminhar à passo largos para sua total decadência e destruição (Relatorio 1840, p.12).

A necessidade de a província progredir e as notícias transmitidas pelos proprietários de terra sobre o rio Araguaia, fez com que o governo adotasse como medida política o incentivo de povoar a região daquele rio para propiciar a navegação para o Pará – com a ajuda de indígenas aldeados da região:

O Tenente Coronel Ladislão Pereira de Miranda, e outros se me offerecerão para ir povoar aquelles lugares, animando assim a navegação para o Pará, sendo ajudados pelas duas nações de Indios mansos, aldeados sobre as margens d’aquelle rio (Ibid, p.13).

A melhor forma para civilizar os indígenas está na catequização e não mais por meio de forças. Esta postura é reveladora da ambiguidade do pensamento do império, que oscila entre a ideia da eliminação do índio, enquanto obstáculo à civilização, irrecuperável em sua selvageria, a “política da brandura” voltada para sua civilização mediante a catequese: entre “filantropos e exterminadores”, para usar as palavras de John Monteiro (2001, p. 142). Já relatório do major Paula Ribeiro, produzido antes do ano da independência do Brasil, observamos o major fazendo referência à importância da catequização, pois diante de tantas investidas contra os indígenas, os ditos selvagens continuavam a atacar a população local. Nesses anos de 1840, a hipótese de solução catequética para o problema indígena se consolida e culminará na promulgação do “Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios”. No Relatório de 1841, o vice-presidente da Província de Goiás, José Rodrigues Jardim, também com a finalidade de trazer os indígenas à civilização, relata que o uso da força contra eles não tem trazido benefícios e deve ser utilizado “*para os conter, e repelir, caso sejamos agredidos*” e para isso na confluência do Rio Bagagem com o Maranhão foi construído um quartel para onde foram enviados 16 Praças ou Guardas Nacionais a pedido da população do município de São José de Tocantins. Para atingir a civilização dos ameríndios foram encaminhados dois missionários capuchinhos, que estavam na cidade de São Paulo, para Goiás. Os missionários:

[...] devem ser auxiliados para seguirem o seu destino; dê força para os defenderem; e dê brinde para attrahir a esses, que até agora mostram nossos inimigos: os pequenos brindes de ferramentas distribuídas pela Nação Carajá os tem conservado em perfeita paz e amizade com nosco, e por este exemplo nos devemos dirigir para com as mais Nações (Relatório, 1841, p.10).

A constante preocupação em civilizar os indígenas para estabelecer a paz e o progresso, fez com que as autoridades recorressem também à ajuda de outros indígenas, considerados “mansos”, para conquistar os ditos selvagens.

A respeito dos indígenas da Aldeia do Carretão, em 1842, lá viviam por volta de 100 indígenas, que não apresentavam “problemas” para a província: eles caçavam e apenas “não trabalhavam” dentro do que é pensado como trabalho para a cultura ocidental, mas também “por não haver quem os obrigava a trabalhar”. Dando poucas despesas para o Estado e podendo facilitar a amizade com os xavantes, eles são os protótipos dos “mansos”.

Na Aldêa do Carretão existem mais de cem Indios, que vivem cassando sem que se deem ao trabalho, por não haver quem a isso os obrigue; he conveniente que o Director, que vai ser nomeado perceba a Gratificação anual de sessenta mil réis, que vencia Gonçalo Pereira da Silva, falecido em Fevereiro deste anno. Senhores, eu tenho muito em vista a Aldêa do Carretão, tanto porque com pouca despesa se conserva aquella Povoação, d’onde pode resultar utilidade, como por que consta-me, que o Indio Chavante, ainda a pouco, ahi esteve (o que mandei examinar) e pode ser que por meio dos Indios do Carretão obtenhamos a amizade do mesmo Chavante, que anualmente comette suas hostilidades (Relatorio, 1842, p.10).

Quanto aos Karajá de Salinas, estes conviviam em paz com a população local, porém, precisavam ser “civilizados” e para isso era necessário enviar um missionário. Além da catequese, fazia parte do processo civilizatório distribuir brindes, pólvoras e ferramentas (Ibid, p.10-11).

Para Salinas foi mandado Frei Francisco Angelo de Foggia, Missionário Apostólico, a fim de catequisar o gentio Carajá, que vive em paz com nosco, porém este Religioso, além de não gosar de saúde, naquele lugar não tinha gentio para tao delicado e importante Emprego, e vindo a esta Cidade a instancias suas obteve do Governo Provincial sua demissão retirou-se para a Corte do Rio de Janeiro. Depois de ter-se retirado, o referido Religioso chegou a Salinas, para ahi estabelecer-se o Capitão Antônio de Nação Carajá com sua Aldêa, como me participou o Alferes Commandante do Destacamento. Mande distribuir por elles os brindes que lá haviaio, e outros que remete; ordenei que se fizesse huma boa rossa; enviei pólvora e xumbo para cassarem; encarreguei o Reverendo Vigário de Salinas de os catequisar e dei todas as providencias que me parecerão necessárias para conseguir-se este importante fim (Ibid, p.11).

A missão do Frei Francisco do Monte de São Victor iniciou em outubro do ano de 1841 nos municípios de Carolina e Boa Vista. O trabalho do missionário nas missões entre os Apinajés e Krahô, traz esperança para o governo provincial.

Da leitura do citado officio, que vos será enviado por cópia reconheceréis que este Religioso emprega-se com verdadeiro zelo no seo Ministério, e por isso concebereis

bem fundadas esperanças de colhermos de sua missão felizes resultados, dando-se-lhe os necessários auxílios, como pretendo fazer (Ibid, p.11).

Pedro Moreira é Apinajé e foi enviado pelo Frei Francisco do Monte de São Vito para conduzir oito Apinajé e um ofício produzido pelo missionário em que pede “*ao governo os socorros, que julgou indispensáveis*”. O relatório não descreve que ajuda é essa, mas indica que a finalidade é para a missão obter êxito. Quanto ao Pedro Moreira e os oito Apinajé, o relatório diz:

Pedro Moreira conductor do dito officio nasceo, e creou se ate a idade de 16 anos entre os Apinagés, pelo que sabe perfeitamente a língua d’elles. Vindo quase nús, os ditos oito Índios Apinagés, eu os tenho mandado sustentar, vestir, e curar a hum que chegou doente” (Ibid, p.11).

No relatório de 1843, o missionário, que estava no município de Carolina, além de catequisar os “*Índios Apinagés e Caraós (que vivem em paz com nosco) a Doutrina Christã, a Moral Evangélica, e os deveres do homem; inspira-lhes o amor ao trabalho, dando-lhes ele mesmo o exemplo*” (Relatório, 1843, p.6). O missionário Frei Francisco do Monte de São Victor parecia agradar os presidentes da Província de Goiás, pois estes expressavam a preocupação de providenciar tropas para acompanhar o missionário e obter êxito com a missão. No mesmo relatório, aparece a proposta do Frei de percorrer, no período da seca,

[...] todas as Aldêas, e no fim de sua jornada promete fazer hum circunstanciado relatório do estado, em que as achar, do que fizer, e das providencias que julgar precisas. Continuando elle a ser protegido pelo Governo pode fazer grandes serviços a Província (Ibid, p.6).

O uso da força deveria vir junto com a civilização e catequese, por isso, a necessidade de sempre enviar os Destacamentos para as aldeias.

[...] porque o Indio Selvagem, sempre que pode, nos hostiliza da maneira mais barbara: as povoações civilizadas não estão em socego, com huma tal vizinhança: he vital a necessidade dos destacamentos, todos sabem as grandes dificuldades, com que tenho lutado para completar a força: ha geralmente grande opposição ao recrutamento: e se homens mui zellos, não se tivessem encarregado dele, nada se teria conseguido: n’esta capital existe huma pequena força, pequena, porque a tenho dividido e o destacamento (Relatório de 1845, p.13).

Desse modo, é enviado um Destacamento de Pedestre para Boa Vista, como forma de auxiliar a catequese do missionário Frei Francisco do Monte de São Victor.

O Missionário Frei Francisco do Monte de São Victor, que se acha na Boa Vista, tem prestado grandes serviços à Religião, e à humanidade na cathequeze, e a civilização dos Indios. Eu vos apresento os documentos a tal respeito, que muitos vos satisfarão. Estes serviços prestados pelo Missionário, hão de ser de muito maior valia depois que ali chegar o destacamento de Pedestres (Relatório de 1845, p.14).

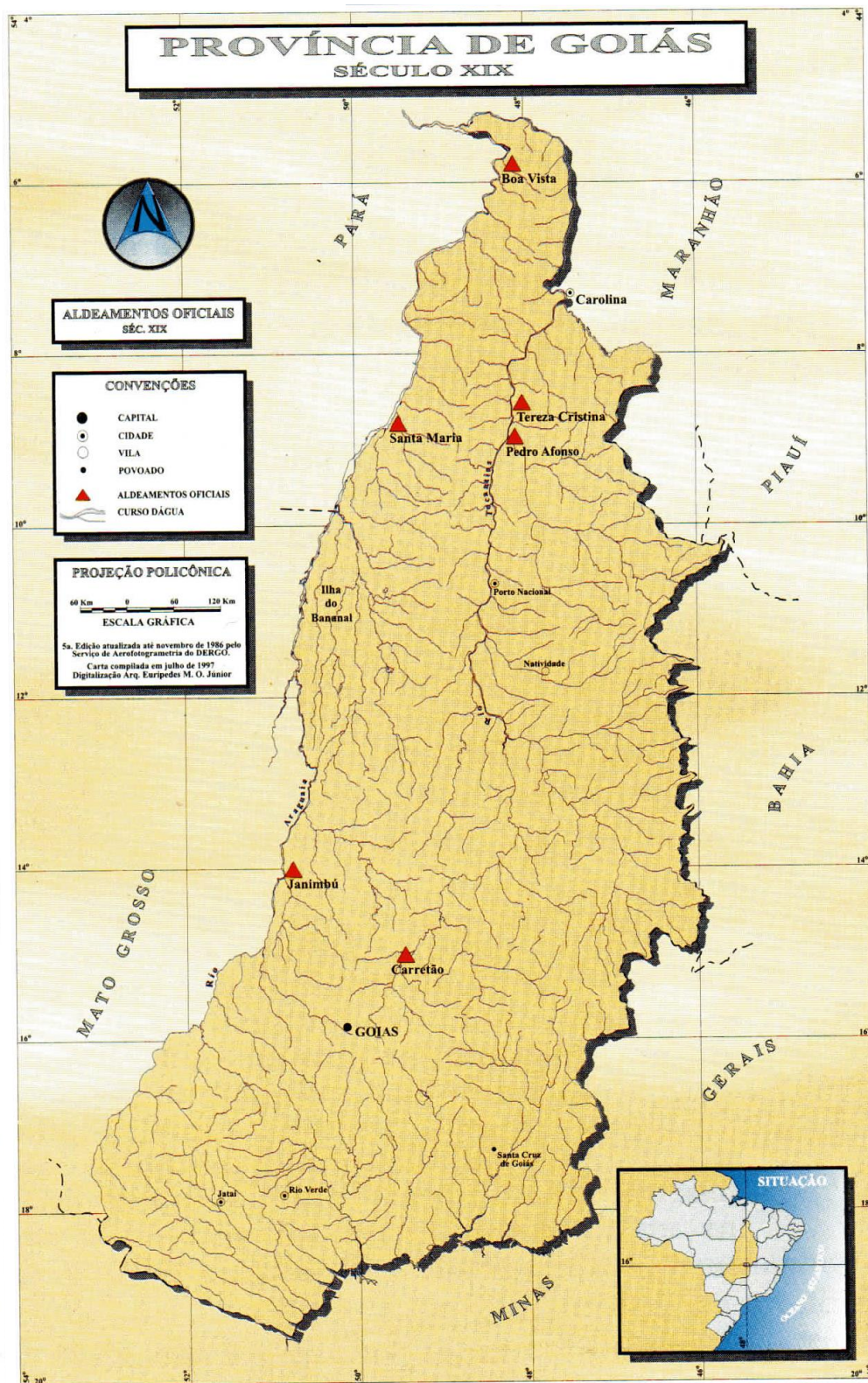


Figura 2 – Aldeamentos em Goiás. Século XIX

Fonte: Rocha, 1998.

3.3 O novo método: em busca de progresso

As qualidades das terras de Goiás são lembradas nos relatórios, principalmente no item que se refere à civilização e catequização dos indígenas, posto que não os civilizar, por meio da catequese, impede o progresso da Província de Goiás. Assim, o método para alcançar o progresso com a civilização dos ameríndios foi constantemente colocado nos relatórios, principalmente a partir de 1846, ou seja, logo após a implantação do Regulamento ds Missões:

Povoações nascentes, e estabelecimentos ruraes, que prometiaio espantoso engrandecimento se achao hoje destruídos pelas incursões dos Selvagens, talvez em grande parte devidas não tanto a ferocidade destes infelices, como aos methodos improficuos com os quaes se tem pertendido (sic) domestical-os, e longe de se ter conseguido interessantes fins, tem resultado ficarem inimigos irreconciliáveis da classe civilizada (Relatório, 1846, p.14).

Os relatórios referem-se aos indígenas como *selvagens* e, conseqüentemente, atribuindo a eles características animais, porém possuidores de alma, ou seja, passíveis de civilização. Dessa forma, justifica-se o novo método: “*o selvagem tem sua alma tao apegada ao seo ninho, bem como o homem civilizado ao lugar em que nasceo*” (Relatório 1848, p.48). A Província tinha a preocupação de mudar o método para fazer com que os ameríndios fossem reconduzidos “*ao grêmio da nossa Santa Religião, e para gosarem das vantagens da vida social*” (Ibid., p.23):

Este methodo consiste em não deslocal-os dos lugares, em que elles tem adquirido seos hábitos, e costumes, mas fazendo-lhes gosar ahi mesmo dos commodos, que a sociedade oferece, e ensinando-lhes ao mesmo passo os princípios, e as verdades do Christianismo. He fácil comprehender que este systema he proficuo, e menos dispendioso (Ibid., p.23-24).

A distância das aldeias do local onde os indígenas não aldeados se encontravam e a maneira de como eram impostos os costumes da sociedade brasileira geravam altos gastos e não produziam nenhum progresso para a Província. Joaquin Ignacio Ramalho, no relatório de 1846, apresenta mais uma faceta daquela ambiguidade, entre o “filantropo e o exterminador” da qual fala John Monteiro. Diferentemente do uso clássico de fazer aldeamentos em lugares próximos das habitações dos colonos e aí concentrar indígenas “descidos” de vários lugares, o Presidente propõe outra solução:

[...] o estabelecimento de Aldêas em lugares muito distantes daquelles, em que os Indígenas fazem sua effectiva residencia, além de muito dispendiozo, não pode prosperar. Não se pode emprehender com successo a deslocação d’humã horda de

Selvagens do lugar em que se achao estabelecidos, e conseguir se deles huma mudança rápida de costumes, e sujeital-os a hum trabalho regular, quando outros são os seus hábitos. Julgo pois que a fundação de Aldeas nos lugares em que elles estão habituados, para que gradual, e insensivelmente adquirao necessidades sociaes, será o melhor systema a adoptar, e que terá melhores resultados (Relatório, 1846, p.15).

Esta solução foi endossada pelos governos sucessivos. Além de produzir altos gastos deslocando os indígenas, pois era preciso “*sustentar e entreter hum numero avultado de Indigenas; e construir Edifícios próprios, tanto para morada delles, como dos que estiverem encarregados de lhes dar direção (...)*” (Relatório, 1848, p.24-25), fixa-los em local diferente de onde habitavam resultava em usar a força, e não produzia nenhuma mudança nos costumes dos ameríndios:

Estas simples considerações mostrao, que para sujeitar a hum Indigena a viver em huma Aldea, distante do lugar de seu nascimento, não tendo se hum interesse a oferecer-lhe, que compense a perda de seus hábitos, e dos seus costumes, he preciso que se empregue o meio da força, e da coação, para que se conserve Aldeado, sujeitando-o d'est'arte a hum trabalho forçado, que nunca he vantajoso; e além disto em vez de se lhe fazer convencer das vantagens da vida social apparece hum resultado contrario; pois que a força nunca gera a convicção, porém mais aferro a nossos antigos costumes: pelo econômico ainda este pensamento he verdadeiro (Relatório, 1848, p.24).

Para o governo provincial, criar aldeias onde os indígenas habitavam era uma maneira de fazer com que os ameríndios percebessem que “*a raça civilisada não quer a sua destruição, mas antes o seu bem estar; crearao facilmente necessidades, que os obriguem a vida social, onde somente poderão satisfazer-as*” (Relatório, 1847, p.13). Além do mais, este novo método era considerado eficaz para a Província, uma vez que não “*consiste em pertender (sic) pela força sujeital-as (as aldeias) ao estado de sociabilidade*” (Ibid, p.13).

Deste modo, para viabilizar a civilização dos ameríndios e, consequentemente, o progresso de Goiás, Joaquim Ignácio Ramalho, propôs fundar nas margens do Rio Araguaia novos aldeamentos com o consentimento do Imperador.

Sobre estes princípios havia empreendido fundar Aldeamentos as margens do Rio Araguaia, quando recebi o Aviso Imperial de 20 de Dezembro, e o Decreto n.º 426 de 24 de Julho do anno findo, pelos quaes o Senhor D. Pedro Segundo manda providenciar tanto acerca das Aldeas já existentes nesta Província, como a respeito de estabelecimentos de novos Aldeamentos, onde for conveniente (Relatório, 1846, p.15).

No relatório de primeiro de maio de 1847, o Presidente da Província já apresenta notícias de povos indígenas inseridos neste novo método de socialização, descreve os Karajá, os Xavantes, os Apinajé, estes últimos na aldeia de Boa Vista, e sobre os indígenas da Aldeia no antigo Presídio de Santa Maria.

Os Karajá são considerados pelo presidente no *“melhor estado, dividida em varias fracções”* (1847, p.14), sendo o missionário capuchinho Frei Segismundo de Taggia responsável por eles. Destes grupos, cada um tem seu respectivo chefe, dois dos quais, do Aldeamento de São Joaquim de Jamimbú e de Cana brava, foram à capital da Província de Goiás. A pedido do Presidente da Província de Goiás, os chefes, que ganharam brindes, prometeram *“fazer habitação fixa as margens do Rio Araguaia, nos lugares que lhes indiquei, pois não foi possível conseguir, que se reunissem, e vivessem em comum”* (Ibid, p. 14). Observamos aqui a tentativa frustrada do Presidente de fazer que estes grupos de Karajá se reúnam em um único grupo, contudo, ele obteve a promessa de que iriam habitar às margens do Rio Araguaia. O fato de os Karajá se manterem em *“fracções”* mostra tanto a manutenção do sistema tradicional de organização social quanto, possivelmente, uma estratégia de proteção, não permitindo aos brancos o controle total sobre eles, mesmo em situação de aldeamento.

Quanto ao antigo Presídio de Santa Maria, o presidente da Província pediu ao Coronel Ladislão Pereira de Miranda que fundasse uma aldeia no antigo Presídio, já que *“tinha avultado numero de Indios dispostos a residirem n’aquelle, ou em outro qualquer lugar, que lhes fosse designado”*. O missionário responsável por esta aldeia foi Frei Rafael de Taggia, que *“há pouco chegado à esta Capital que seguirá o seo destino na primeira ocasião oportuna”*. (Ibid., p. 15).

Em 1848, o Frei Rafael de Taggia segue à Carolina para fundar a Aldeia Santa Maria, sendo recebido pelo povoado da cidade com um pedido, o de fundar uma outra aldeia *“com os índios Caraós em n° de 300 individuos de ambos os sexos”* (Relatório, 1848, p.27), que habitavam as margens do Rio Farinha confluyente com o Rio do Somno, na região do Rio Tocantins, uma vez que eram acusados pela população de roubarem as fazendas da região. Ademais, a fundação de uma aldeia neste local *“favorece a abertura da estrada, que a tempos se projecta da Villa do Porto Imperial pela margem direita do Tocantins a Carolina, facilitando por este meio as comunicações, incurtão-se algumas legoas, e a própria navegação pode receber socorros desta Aldeia”* (Ibid, p.27). No entanto, o relatório demonstra certa preocupação com a fundação deste aldeia, não pela qualidade e extensão da terra para pastagem

e lavoura, mas pelo fato de que o lado que faz divisa com a Província do Maranhão habitam os indígenas “*Chavante e Cherente, que todos os annos commettem as imediações da Vila do Porto Imperial, fazendo hostilidades*” (Ibid, p.28).

Assim, o povoado de Carolina obteve renda para a catequese do Frei Rafael de Taggia e este seguiu para a região do Rio do Somno, local em que já habitavam alguns indígenas sob a direção de José Bernardes da Silva. O missionário conduziu, para aquela região, aldeias da região do Rio Farinha, ferramentas para as roças e Destacamento da Guarda Nacional, sendo que no mês de janeiro, dois guardas foram acometidos por Xavantes, fazendo com que o missionário exigisse um Destacamento composto por 30 homens (Ibid, p.28).

Para o presidente da Província, os Xavante, “*seguramente por verem os Carajás protegidos, e brindados (...)*”, no ano de 1846, foram a Salinas pedir paz e proteção ao governo e prometendo, com a garantia de que iriam ser introduzidos à civilização, que iriam se fixar onde o governo indicar (Relatório, 1847, p.15).

No que se refere aos Apinajé, observamos que a proposta de introduzi-los ao modo de vida dos brasileiros “funcionava” do ponto de vista do Presidente, uma vez que as informações enviadas pelo Missionário Frei Francisco do Monte de São Victo¹¹ mostravam otimistas quanto ao processo de civilização dos Apinajé, apresentando até um aumento no número de indígenas.

O Aldêamento da Boa Vista, onde se acha o Missionário Frei Francisco do Monte de São Victo, tem tido algum augmento. Os índios em número de 800 já se dao ao trabalho da agricultura, e vao adquirindo amor ao estado social; tais são as informações transmittidas ao Governo por aquelle Missionário. (Ibid, p.14).

No entanto, no relatório de 1848, o presidente relata que o Governo precisa de capital para comprar roupas para os Apinajé e, então, poderem viver entre os brasileiros e adquirir os costumes desses. O relatório informa que:

A respeito da Aldeia de Boa Vista, sita abaixo da Villa da Carolina 60 legoas pelo Tocantins, as informações que tenho são que os Índios não se achao Aldeados na Boa Vista, mas sim 2 legoas de distancia; e ainda se conservao sem roupas, e por isso, a exceção de alguns, de ambos os sexos, que tem obtido de pessoas caridosas, os mais se achao no estado da natureza, nus, e por isso com rasão o Missionário não consente, que nesse estado appareção, mormente as mulheres, e refere elle em seo officio, que em 1841 n’aquella povoação apenas habitavao onze **indivíduos**, e presentemente existem duas mil almas; e que a seo tempo aquelle lugar virá a ser o mais abastado da Província pelas ricas matas, e pastagens com que a natureza a dotou (1848, p.28-29).

¹¹ Esta pesquisa se concentra em ler os relatórios dos Presidentes da Província de Goiás deixando, para outra pesquisa a leitura dos officios escritos pelos missionários entregues a Província.

Seja ou não por causa da falta de roupa, os Apinajé neste momento ainda não se encontram em “processo de civilização”, já que praticamente estão fora da aldeia. Neste trecho do relatório, o presidente da Província se refere aos indígenas como “indivíduos”. Ao longo das leituras dos relatórios, pelo menos até 1848, os indígenas sempre são referidos como selvagens e bárbaros, apesar de possuírem alma. Pensando na palavra “indivíduo” como uma categoria, poderíamos nos perguntar sobre o valor desta noção neste contexto, talvez mais próximo a um reconhecimento.

O relatório de 1850, do presidente Eduardo Olimpio Machado, destaca a preocupação de que, embora a catequese conseguisse controlar as “*reiteradas incursões*” dos indígenas, esta era eficaz apenas em resolver de imediato os problemas dos aldeamentos. Os indígenas continuavam sendo a principal fonte de mão de obra para as fazendas da Província diante da não possibilidade da colonização europeia, devido à província situar-se no interior do país, muito distante dos lugares de desembarque dos migrantes (ver adiante). Deste modo, os aldeamentos de Boa Vista e de Pedro Affonso passam a ter escolas e oficinas ministradas por padres:

“Julgando conveniente, que as primeiras letras sejam ensinadas aos Indios por Padres, que poderão igualmente auxiliar os Missionários nos trabalhos da catequese, entendi-me a respeito com o I. Exc. Rem., o Snr. Bispo Diocesano, e apenas decretar das Escolas para as Aldeas da Boa Vista e Pedro Affonso, seguirão para ahi dois Sacerdotes de reconhecida aptidão e capacidade” (Relatório, 1850, p.25).

Embora o governo reconheça “*a força de coesão do elemento religioso, dignamente representado pelos Missionários Apostólicos*”, são pensados outros meios para agir contra os costumes dos indígenas, pois, como diz o relatório, “*não pode resistir aos embates das necessidades physicas, e das tendências mui pronunciadas, que conservao por longo tempo os silvícolas à vida errante*” (Ibid, p.23). Assim, para evitar correr o risco de terminar como os antigos aldeamentos de Goiás, a industrialização seria o meio de sujeitar as “*necessidades physicas*” e para “*as tendências à vida errante*” a solução seria

[...] a identificação, por meio do conhecimento da nossa língua, com os costumes e hábitos da civilização, poderá contrariar-as. A prova que levo dito, achal-a-heis na historia dos antigos Aldêamentos da Província, os quaes florescerao em quanto auxiliados pelo Governo, e entregues ao próprio recursos decahirao, ou desaparecerao de todo (Ibid, p.24).

O governo reconhece que “*o simples conhecimento de algumas práticas religiosas não teve força bastante para retel-os nas Aldeas*” (Ibid, p.24), desta forma, o presidente da província pede ao Diretor Geral dos Índios para nomear funcionários para as oficinas e para as escolas das aldeias (1850, p.24).

O relatório de 1850 traz também a relação do número de missões existentes na Província de Goiás e a situação delas. Neste ano havia quatro missões em Goiás:

Carretão ou Pedro 3º, Boa Vista, Pedro Affonso e São Joaquim de Jamimbú: sua população, composta de Apinagés, Caraós, Chavantes, Cherentes e Carajás, pode ser orçada (sic) com segurança em 4:000 indivíduos (Ibid, p. 25).

Além destas missões já estabelecidas em Goiás, o presidente Eduardo Olimpio Machado pretende criar mais duas missões:

[...] uma na Ilha do Bananal, onde habita a maior força de Carajás e Carahys, e outra nas Aldêas do Tauá de baixo e Tauá de cima, dominadas pelos Capitães Carô, e José (Ibid., p.26-27).

A Aldeia do Carretão ou Pedro Terceiro estava em decadência e diante desta situação o presidente da província pensa em enviar os indígenas para a Aldeia de São Joaquim de Jamimbú, porém desabitatar a Aldeia do Carretão não seria vantajoso, uma vez que a presença da Aldeia do Carretão não deixaria deserta a estrada que segue da Capital da Província para a Vila Pilar. Logo, o presidente nomeia um diretor para esta aldeia e impõe aos indígenas a praticarem a agricultura (Ibid, p. 25).

Quanto ao estado das aldeias de Boa Vista, Pedro Affonso e São Joaquim de Jamimbú, estas “*vão prosperando consideravelmente*” (Ibid, p. 25), o presidente atribui este progresso aos missionários, à localização das aldeias, isto é, às margens dos Rios Araguaia e Tocantins e às ajudas que o governo enviou para elas. Conforme o relatório:

Para não cansar vossa paciência com a nomenclatura dos objetos fornecidos a estas aldeas, dir-vos-heis apenas que, na concessão delles, tive principalmente em vista a agricultura: assim, achao-se todas ellas providas da ferramenta da necessária para os trabalhos rurais e de canoas para a passagem dos Rios; forneci alguns medicamentos, sobre cuja necessidade representarao os Missionários, e auxiliei com pequenas quantias a construção de Capellas e de casas para habitação dos mesmos Missionários. Segundo estou informado, se cultivao nestas aldêas os principais generos usados no Paiz, e em uma abundancia tal, que não somente chegao para satisfazer as precisões dos Indios, como também para trocar por vários artigos de commercio (1850, p.25-26).

Segundo o Relatório, o missionário Frei Francisco do Monte de São Victo não habitava entre os Apinajé, mas na vila de Boa Vista, a uma légua de distância da aldeia, segundo o relatório de 1850¹². Ademais, a habitação do missionário era um celeiro, “*onde vão abastecer-se os habitantes civilizados do referido arraial*” (Ibid, p. 26).

Em 1851, o presidente da Província de Goiás, Antônio Joaquim da Silva Gomes, informa que a aldeia de Boa Vista é a mais populosa da Província, onde vivem Apinajés e Krahô, porém, estes ameríndios

[...] vivem, uma, duas, e mais legoas, separados do respectivo Missionário, o qual cuida menos de civilisal-os do que de fundar a povoação, que toma o nome da aldea, e ornal-a com uma rica Matriz (Relatório, 1851, p.45).

A frase “*o qual cuida menos de civilisal-os*” parece mostrar que a postura do Missionário não agrada o Presidente, pois a finalidade da missão era de civilizar os ameríndios por meio da catequese. A leitura dos relatórios indica que um dos critérios para tornar os indígenas civilizados era a inserção do trabalho, apesar de que o aprendizado da língua era considerado primordial para facilitar a introdução dos nossos costumes. Embora o Frei Francisco do Monte de São Victo não esteja presente entre os Apinajé, observamos que estes indígenas mantêm uma relação pacífica com os brasileiros, dentro dos critérios do que é ser civilizado ou vir a ser um civilizado, pois o relatório de 1851 informa que os ameríndios de Boa Vista trabalham na área da agricultura e da navegação para o Pará. Conforme diz o relatório:

Os índios ali dao-se uns aos trabalhos da agricultura, e já colhem generos em abundancia, e outros a navegação para o Pará, tripulando os barcos, que para ali fazem o commercio. Calculo a população indígena d’essa aldea em 2:822 indivíduos. Não afiança-vos a fidelidade do calculo, porque me faltao a respeito informações do Missionário, que as não tem dado, não obstante as ter exigido o Director Geral” (Ibid, p.45).

Os Missionários que viviam em Goiás eram muito diferentes dos missionários que estiveram anteriormente na Província, pois aqueles não viviam entre os indígenas como estes, segundo o Presidente Antônio Joaquim da Silva Gomes:

¹² Em outro relatório a distância entre a aldeia onde habitavam os Apinajé e a cidade de Boa Vista era de duas léguas.

Os trez Missionários que há na Província, bem diferentes dos cathequistas d'outrora, que embrenhavao-se nas mattas, attrahião a si os silvícolas, aldeavao-n'os, residiao entre elles, ensinavao-lhes os Santos, e saudáveis preceitos do Evangelho, e remiao (sic) suas almas do paganismo, tem-se conservado estacionários nos lugares, onde assentarao o seo domicilio; exceção feita do da aldêa de Pedro Affonço, residem no meio dos índios para os conduzir a fé de Jezus Christo pelo ensino constante de sua doutrina, e habitual-os á fallar a lingoa nacional, que é o meio mais poderoso de os fazer conhecer as nossas necessidades, estabelecer relações com a população Christã, e apreciar as vantagens da vida social (Ibid, p.41).

As observações do Presidente a respeito dos Missionários mostram a mudança do perfil destes no momento em que, com o Regulamento, se tornam funcionários do governo. A mesma escassa propensão para a atividade catequética entre os índios é assinalada por Cristina Pompa, no mesmo período, no que diz respeito aos capuchinhos na Bahia, que preferem as “missões volantes” entre a população cabocla a catequese entre os indígenas, considerados “protervos e rebeldes” (Pompa, 2014, p. 219).

Com efeito, apesar das descrições do “zelo apostólico” e da “doçura do trato” com os indígenas dos padres capuchinhos da regia do Araguaia e Tocantins apresentadas pelo historiador da ordem, Metódio da Nembro (1958, pp. 280-292), a postura do padre Raphael, por exemplo, ecoa a ideia do selvagem irrecuperável presente em outros relatos da época e parece confirmar as observações do presidente. Em sua relação sobre Xerente, Xavante e Krahô das Aldeias de Pedro Affonso e de Thereza Christina, de 1852, ele descreve esses grupos como “sem religião” e “cheios de superstições”, quase que resignado a não poder catequizá-los. E assim termina: “*É, em uma palavra, um povo sem indústria, a qual somente poderá activar organizando-se em forma de colônia as aldêas*” (Raphael de Taggia, 1856, p. 123).

Entretanto, ainda que o governo provincial considere que os indígenas aldeados não poderiam trazer vantagens no plano econômico, “*visto como esses entes embrutecidos, acostumados à ociosidade, e independência de povos nômade, não se suggeitarao a um trabalho regular, e aturado*”, ele reconhece que o aldeamento e a catequese podem evitar as incursões dos indígenas à população e podem educar as crianças indígenas conforme os nossos costumes, podendo ser “*outros tantos cidadãos proveitosos ao paiz, aonde tem seo berço*” (1851, p. 41).

O mesmo relatório de 1851 anuncia que os diretores das Aldeias de Boa Vista (Missionário Frei Francisco do Monte São Victo) e Rio do Somno (Missionário Rafael de Taggia) pediram dispensas do cargo, pois moravam distantes das aldeias. O diretor de Boa Vista

ainda não havia sido substituído e o diretor de Rio do Somno foi substituído por José Alberto Lima (1851, p.47). Os relatórios sucessivos não mencionam mais essas aldeias.

Os relatórios de 1854 e 1855 nos oferecem uma boa imagem da situação dos aldeamentos de Goiás, desde aqueles fundados no período inicial até os mais recentes, já fundados pelos capuchinhos italianos.

Na aldeia de São José de Mossamedes, fundada em 1774 e na qual moraram os Akroá, Javaé, Karajá e Bororo, não habitam mais ameríndios, tornando-se uma freguesia, localizada a sudoeste da Capital (1854, p.28). Sobre a Aldeia Maria I, fundada em 1780 na margem do rio Fartura, onde habitavam os indígenas Kayapó, a notícia é de que estava totalmente desabitada (1855, p.28). A aldeia de Pedro Terceiro do Carretão, fundada em 1784 e habitada por Xavante, e depois por Kayapó em 1795, quando os Xavante fugiram dela, estava em ruínas e nela moravam 70 descendentes de Xavante e Kayapó, mas sem a presença de missionário (1854, p.28).

A aldeia de São José do Duro, vizinha da aldeia da Formiga, fundada em 1754 pelo governador D. Marcos de Noronha para aldear os Akroá e Xacriabá, era habitada por alguns indígenas que vivem misturados com a população. A aldeia tornou-se uma freguesia. (1854, p.29).

A Aldeia dos Apinajé e Gradaús, fundada em 1841 pelo Missionário Frei Francisco do Monte de São Victo, na *“península formada pelo Araguaia e Tocantins, e mais próxima deste, em o município da villa da Boa Vista”*, não era apenas uma aldeia, mas aldeias, como consta no relatório de 1855: *“esta aldea ou antes aldeas prosperao, graças ao gentio creador, e constante zelo do missionário”* (1854, p.29). Havia a notícia que nesta aldeia habitavam quatro mil indígenas.

As Aldeias de Pedro Affonso e de Thereza Christina foram fundadas respectivamente em 1849 e 1850. Na aldeia de Pedro Affonso, localizada à margem direita do rio Tocantins, na região acima onde o Rio do Somno faz confluência com o rio Tocantins, habitavam 701 Krahô, que se dedicam a pesca e *“alguns na tripolação dos barcos que vão ao Pará* (1854, p.30). A aldeia de Thereza Christina era habitada por 2388 Xerente e Xavante, e composta por várias aldeias que ocupavam as margens do rio Piabanhás até a confluência com o rio Tocantins. As aldeias Pedro Affonso e Thereza Christina estavam sob a direção do Frei Rafael de Taggia (Relatório de 1855, p.30).

Ademais, tinham mais 14 aldeias conhecidas situadas nas margens do rio Araguaia: sete aldeias dos Karajá, quatro aldeias dos Xambioá e três de “*Carajahy*” (Karajá)¹³. Estas 14 aldeias já mantinham bom relacionamento com os antigos presídios e com os povoados, frequentando a capital e Salinas, tanto que o presidente enviara brindes para duas aldeias Karajá e para uma aldeia Xambioá. Existiam também outras aldeias pouco conhecidas pelo governo da província, pois estavam bastante embrenhadas no sertão goiano (Ibid, p. 34). O interesse do governo em catequisar os indígenas e fazer a manutenção dos aldeamentos era por querer que estes aldeamentos se transformassem em futuras vilas. Os indígenas seriam a mão-de-obra tão necessária para o sucesso econômico da província e os aldeamentos situados às margens dos rios eram fundamentais para auxiliar a rota comercial entre Goiás e Pará. Por isso, como vimos, era necessária sua “civilização” por meio da catequese e da instrução primária.

O aldeamento de Pedro Affonso, por exemplo, pediu à Província que crie oficinas e aula de primeiras letras, uma vez que este aldeamento merece atenção pois nele habitavam por volta de quatro mil indígenas. O presidente Antônio Augusto Pereira da Cunha pediu, então, que a Assembleia Legislativa não só atendesse a este pedido como também levasse para os outros aldeamentos. Conforme o presidente:

Sem indústria, sem intelligencia de nossa língua e costume, os índios ou voltarão à barbaria, ou espulhados pelas povoações continuarão a viver na ociosidade, e estupidez. A fundação d’officinas alem de convidá-los ao trabalho, concorrerá para livrar o estado dos sacrifícios, que faz com os socorros, que lhes presta. Chamo pois a nossa atenção sobre a criação das escolas de 1ª letras nas Aldêas (Relatório, 1856, p. 16).

O Relatório registra ataques dos Canoeiros na região do rio Araguaia. Em 03 de agosto de 1856 os Canoeiros atacaram a Aldeia de Santo Antônio, cujo capitão era “*Filippe Chavante*”, roubaram ferramentas, destruíram as roças dos Xavante mas não foi registrada nenhuma morte. O Capitão Filipe Xavante pediu ajuda ao missionário do aldeamento de Jamimbú, Frei Segismundo de Taggia, e foi enviado para esta aldeia, também a pedido do capitão, um destacamento, paisanos e um inspetor de Jamimbú para proteger os Xavante contra um novo ataque dos Canoeiros (Ibid, p. 16).

¹³ Segundo o site do Instituto Socioambiental, as fontes dos séculos XVI e XVII apresentavam distintas grafias para se referirem aos povos indígenas Karajá e, em 1888, Ehrenreich sugeriu a grafia Carajahí e, em 1908, Krause estabelece a grafia Karajá. Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karaj%C3%A1>

O Frei Segismundo de Taggia seguiu para o sertão do Araguaia a fim de estabelecer amizade com os Xavante “bravos” e com outros grupos indígenas que viviam isolados, o missionário foi acompanhado por um destacamento, paisanos e alguns indígenas. Chegando na aldeia do capitão Filippe Xavante, este e outros indígenas o acompanharam e seguiram para o local onde habitavam os Xavante “bravos”. Como os homens da aldeia dos Xavante bravos não estavam presentes, pois foram caçar queixada, havia apenas um velho Xavante. Este os recebeu com flechadas e mesmo o capitão Filippe Xavante, mostrando que era seu parente, que estava acompanhado por um missionário e que iria lhe entregar brindes, contudo, o velho Xavante disse que não tinha interesse de estabelecer a paz, pois *“os christãos são muito maós que quando eles estiveram no Carretão soffrerao judiações, com palmatoria, tronco, corrente, chicote e colar”* (Ibid, p. 15).

O governo provincial argumentava que a localização central de Goiás dificultava a prosperidade da Província, ou seja, dificultava a comunicação comercial com as outras províncias e com os portos, pois estava muito distante do litoral. Dificultava também, como apontamos acima, a *“colonização europeia”*, que, conforme o presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira, não poderia, portanto, suprir a carência de mão-de-obra de Goiás. Dessa forma, o meio escolhido para suprir esta carência continuava sendo o indígena, como na colônia. Diferentemente da época Colonial, porém, na visão do governo goiano era necessário dar suporte à catequese, criando novas missões onde colocar os indígenas, para usufruir da sua força de trabalho e auxiliando essas missões com o ensino de primeiras letras e de mecânica. O presidente pede à Assembleia que atenda aos pedidos do missionário Frei Francisco do Monte de São Victo, criando escolas primárias nas aldeias, que ele administra: *“É fora de dúvida, senhores, que a systema de catechese baseado no elemento religiosos é o único que pode promover efficazmente a civilização dos nossos aborígenes”* (Ibid, p. 19).

No entanto, trabalhavam nas missões apenas os missionários e estes reclamavam da dificuldade de desempenhar as diferentes funções nos aldeamentos como diretor, catequista e mestre. O missionário Raphael de Taggia, das missões de Pedro Affonso e de Thereza Christina, pediu ao Presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira que nomeasse *“um diretor para qualquer uma dellas, pois que, além de tudo, distão entre so dose léguas”* (Ibid, p. 19).

Pelo Relatório, sabemos que, embora as autoridades entendessem a importância de pôr em prática o que estava estabelecido no Regulamento das Missões de 1845, como o preenchimento dos cargos para atuarem nas missões, sabiam da dificuldade de encontrar

peessoas dispostas a preencherem tais cargos, pois apenas graduações militares, previstas no regulamento, não despertavam mais. Ademais, o presidente expressa preocupação em atribuir um diretor aos aldeamentos e este dificultar o trabalho do missionário, assim, para os aldeamentos de Pedro Affonso e Thereza Christina propõe que outro missionário ficasse responsável por uma delas (Ibid, p. 19).

O historiador capuchinho Metódio da Nembro nos confirma que uma pessoa indicada pelo frade (não missionário) foi nomeada diretor de Theresa Christina e pe. Raphael ficou em Pedro Affonso, de onde, em 1858, escreveu ao comissário geral da Custódia de Rio de Janeiro, orgulhando-se de ter edificado uma bela igreja (Nembro, 1958, p. 286).

O Relatório de 1856 contabilizava 5314 indígenas na província de Goiás, divididos em cinco aldeamentos: Pedro III ou Carretão, Apinajé e Gradahú, Pedro Affonso, Thereza Christina e São Joaquim de Jamimbú. Os aldeamentos de Thereza Christina e dos Apinajé e Gradahú eram os mais populosos, no primeiro habitavam 3800 Xerente e Xavante e no segundo 1170 Apinajé e Gradahú. No entanto, estimava-se de que houvesse por volta de 25 a 30 mil indígenas espalhados pelo sertão goiano, principalmente na região do Araguaia, portanto, o quão importante seria os resultados da catequese nesta região (1858, p. 20).

Ademais, o presidente provincial ressalta o quão “dócil” era o indígena que habitava o território goiano, com exceção dos Canoeiros. De acordo com o presidente:

Quasi todas as tribus, excepção feita dos indomáveis canoeiros, são de uma índole pacífica e dócil. Algumas delas vivem tranquilamente em suas aldêa nas margens do Araguaya, e não recusão entrar em relações amigáveis com os navegantes que ali aportão com intenções pacíficas (Ibid., p. 20).

Quanto aos indígenas considerados ferozes, a solução buscada foi a construção de

[...] colônias militares no fertilíssimo sertão, que ele occupa, procurando-se reunir à sombra desses estabelecimentos as famílias que hoje vivem dispersas, e por tanto expostas nos contínuos ultrajes de algumas tribus sanguinárias (Ibid, p. 22).

Os presidentes da Província de Goiás exigiam dos missionários relatórios para obterem notícias acerca dos aldeamentos. Em 1859, o presidente Francisco Januário Cerqueira reclamava em Assembleia o fato de os missionários dos aldeamentos Pedro Affonso e Thereza Christina, Frei Raphael, e do aldeamento de Boa Vista, Frei Francisco do Monte de São Victo,

não enviarem relatórios sobre o andamento das missões, contudo, não deixou de dar notícias do que acontecia nessas duas aldeias.

Em Pedro Affonso, o diretor não demonstrava satisfação em educar os indígenas, uma vez que se ocupava em “*conservar os indígenas no estado de paz e em servir de parocho aos novos povoadores*”. Para o missionário tornar os ameríndios cristãos era um trabalho “*superior às suas forças*” e, portanto, considerava que sua função como missionário foi cumprida e sugeria que o povoado de Pedro Affonso precisava de um vigário. Por conseguinte, o presidente Francisco Januário Cerqueira não aprovava a atitude do missionário.

Procurei fazer compreender ao referido director que, quando o governo colocou-o a frente d’aquella missão, não foi simplesmente com o fim de reduzir a paz os selvagens, mas sim de chamal-os ao grêmio da igreja e da civilização, e que não podia, portanto, considerar preenchida a sua tarefa em quanto não obtivesse aquelles resultados (1859, p. 50).

À vista disso, havia a preocupação do fato da criação dos povoados próximo prejudicar o processo de catequese dos indígenas. Conforme o presidente Francisco Januário Cerqueira:

O que de tudo isso se pode, com razão, inferir é – que a entrada dos povos povoadores para o território, onde se achão estabelecidas aquellas aldeas, lhes ha sido, por mais de um motivo, prejudicial, e a esse respeito tenho também feito ao director dellas e às autoridades locais as recomendações convenientes (Ibid, p. 51).

Os missionários pareciam estar interessados em atender a população dos povoados em vez de catequizar os indígenas. Quando os ameríndios permaneciam nos aldeamentos sem perturbar a população adjacente, eram considerados “mansos” em aldeamentos que “obtiveram êxito”, no entanto, o que estava estabelecido, isto é, transformá-los em cristãos não acontecia. Os missionários não se preocupavam em modificar os costumes indígenas, de introduzir costumes ocidentais por meio da catequização e educação primária e mecânicas aos indígenas conquanto estes estivessem em paz com os povoados, pouco importava se aderiram aos costumes ocidentais ou não.

O presidente atualiza também a situação do aldeamento de Boa Vista, embora o missionário Frei Francisco do Monte de São Victo não lhe tenha enviado notícias sobre a missão. No aldeamento de Boa Vista havia 1176 Apinajé, Gradahú e Krahô e, no ano de 1857, os Apinajé e os Krahô seguiram para o Maranhão, onde foram fazer guerra contra os Gaviões, matando muito destes indígenas, retornando para Boa Vista com cerca de 100 crianças Gaviões

como prisioneiras, que foram distribuídas entre os moradores da cidade de Boa Vista para serem batizadas (um eufemismo, conforme vários historiadores, para a escravização). A pedido do presidente da província, o juiz de órfãos teve de monitorar as pessoas que ficaram de cuidar destas crianças (Ibid, p. 51).

O presidente também assevera que todos os aldeamentos, exceto de Boa Vista, pedem ao governo brindes, roupas, ferramentas, etc. Conforme consta no relatório de 1857:

A todas essas aldeas, com excepção das da Boa Vista, cujo director nenhuma requisição me há feito até hoje, forão prestadas, por diversas vezes, durante o anno findo, alguns socorros de roupas, ferramentas e outros objetos necessários, na proporção dos meios pecuniários de que dispõe a administração para fazer face a taes serviços (Ibid, p. 51)

A província sempre tinha o interesse de construir novos aldeamentos para evitar ataques dos indígenas, com o auxílio da catequese, pois a experiência dos aldeamentos existentes em Goiás mostrava que pelo menos em estado de paz com a população eles permaneciam. O Governo Imperial também não deixava a Província desprovida de ajuda financeira caso quisesse criar um novo aldeamento.

Havia concebido de fundar um novo aldeamento de índios chavantes nas cabeceiras do rio Thesouras (para o que foi servido o governo imperial por a minha disposição a quantia de 400\$000 réis, por não haver sido possível obter um padre nacional ou estrangeiro a quem encarregasse d'aquella missão, como era rigorosamente indispensável, à vista das disposições que regulão essa matéria (Ibid, p. 52).

Contudo, ainda existia a carência de recursos, o governo provincial reclamava da falta de missionários, no entanto, não havia missionários disponíveis para que o Império enviasse para Goiás, além disso, era preciso para estabelecer no aldeamento uma Companhia de Pedestre e, na falta desta, o governo recorria a destacamentos de tropa de linha ou da Guarda Nacional para proteger a população dos ataques indígenas e para evitar que particulares combatessem os indígenas.. Assim, segundo o Relatório de 1861:

Para isso porém são precisos novos missionários, que o governo imperial não tem pedido enviar para a província por não os haver disponíveis,; força sufficiente para guarnecer as aldêas, a qual só se poderá ter depois de organizadas as novas companhias de pedestres; e finalmente mais algum dinheiro para occorrer aos gastos inseparáveis de taes fundações, especialmente nos primeiros anos (1861, p. 13).

Havia a estimativa de 20 mil indígenas no ano de 1861 na Província de Goiás e os mesmos cinco aldeamentos. As autoridades questionavam o funcionamento das catequese nos aldeamentos, o presidente José Martins Pereira Alencastre, por exemplo, argumentava que para o proposto de um aldeamento, isto é a civilização por meio da catequese, deveria funcionar com regularidade, sempre enviando notícias sobre os aldeamentos. O presidente diz:

O serviço da catechese devia estar montado com certa regularidade, e que pelo menos se podia ter na repartição do director-geral dos índios notícias circunstanciadas dos actuaes aldeamentos sobretudo quanto se desejasse saber relativamente ao seu pessoal e à boa ordem e economia dele (1861, p. 16).

No entanto, não era o que acontecia em Goiás. Em dez de maio de 1861, o diretor-geral dos índios, que fora investido para o cargo em 09 de agosto de 1860, escreveu ao presidente da Província a situação na qual se encontrava a repartição destinada ao serviço de diretor-geral dos índios.

Nomeado director-geral por decreto de 24 de março do anno próximo passado, prestei juramento a 9 de agosto, de assumindo logo as funções do respectivo cargo não encontrei nem a secretaria, nem archivo nem livros de registros. Daquia facilmente se depreende o atraso em que deve estar o serviço desta repartição (Ibid, p.16).

O Aldeamento de Carretão encontrava-se em decadência, estava sob a “*direcção gratuita*” de João Leite Ortiz de Camargo e era habitado por Xavante e Xerente.

O Aldeamento de São Joaquim de Jamimbú estava sob o comando do Frei Segismundo de Taggia, o fundador deste aldeamento, fora composto por Xavantes, cuja maior parte era batizada. Moravam neste aldeamento 220 indígenas xavante edois canoeiros. Os Karajá buscaram abrigo neste aldeamento, embora houvesse medo por parte deles, uma vez que os Xavante eram seus inimigos. No entanto, estavam vivendo em paz, o missionário ao dar as notícias deste aldeamento na capital, voltou para Jamimbú com brindes e ferramentas. Neste aldeamento 40 mulheres indígenas teciam com agulhas, havia ferreiro, capela, 34 casas dos indígenas e nove casas particulares (Ibid., p, 16-17).

O Aldeamento de Thereza Christina, fundado em 1849 e na época sob o cuidado do frei Raphael de Taggia, era composto por mais de 3 mil Xerente e Xavante, uma população que crescia a cada ano (observação também feita no relatório do padre Raphael de Taggia). Por sua localidade, este aldeamento tinha a facilidade de exportar produtos agrícolas e importar bens

que necessitavam, por isso, era considerado um aldeamento com chances de dar certo (Ibid, p. 17).

O Aldeamento de Pedro Affonso, fundado em 1849, também estava sob a direção do Frei Raphael de Taggia, localizado na margem do rio Tocantins com o rio do Somno, cuja população é composta por mais de 200 Krahô (Ibid, p. 17).

O Aldeamento de Boa Vista, composto por Apinajé e Gradahú, era considerado pelas autoridades um aldeamento importante por conta do número de indígenas aldeados, pouco mais de 660, e pela sua localização. O aldeamento, fundado no ano de 1841, estava situado a uma légua da cidade de Boa Vista, na margem do rio Tocantins (Ibid, p. 17). No aldeamento, os indígenas obtinham êxito na lavoura e na criação de gado e estavam “*sob a activa e enérgica superintendência de Frei Francisco do Monte de S. Vito, missionário que se tem distinguindo por seu serviço à província e pelo seu zelo em favor da catechese*” (Ibid, p. 17).

No entanto, no relatório do ano de 1862 diz que o aldeamento de Boa Vista estava situado a 13 léguas. Conforme consta no relatório: “*Na margem direita do Tocantins, a 13 e meia léguas de distancia da cidade da Boa Vista, forão fundados os aldeamentos dos Apinages em 1841 a esforços do Missionário Apostólico Frei Francisco do Monte de São Victo*” (1862, p. 42). Aqui havia quatro grupos Apinajé, sendo que dois eram considerados “*mais adiantadas nos hábitos de civilização, estão próximas a cidade que lhes dá o nome*”. Quanto os outros dois grupos Apinajé, situavam “*nas margens do Araguaia a 35 léguas das primeiras, inteiramente sem direção*” (Ibid, p. 43)

Havia também outros dois grupos: Guajajara e “*Caracaty*”¹⁴ (provavelmente Krikati). Estes dois grupos estavam localizados na margem direita do rio Araguaia. Os Guajajara fugiram do Maranhão enquanto eram perseguidos pelos Gaviões e os “*Caracaty*” se separaram dos Apinajé e assentaram-se às margens do rio Araguaia, no local conhecido como Martyrio. Totalizando entre Apinajé, Gradahú, Guajajara e “*Caracaty*” 3200 indígenas nos aldeamentos de Boa Vista (1862, p. 42).

Por meio de um ofício, de 23 de novembro de 1861, o Diretor-Geral dos Índios foi comunicado que, a partir de um convite feito pelos Karajá aos Apinajé, havia resultado em morte de ambos os lados.

¹⁴ Quanto aos povos indígenas Caracaty e Quarajás (veremos mais a frente), resolvi manter a mesma grafia das fontes estudadas.

Foi comunicado ao Director Gral dos Índios o seguinte facto sucedido entre os Apinagés da Boa-Vista, e os Carajás da margem do Araguaya. Estes convidando os Apinagés para irem com eles negociar, foi o convite aceito, e a recepção que tiveram os Apinagés foi de natureza tal que vierão as mãos. Dous Apinagés forão mortos, um ferido, e dos Carajás, apenas escaparão dous. Não se sabe qual o número certo das aggressões, apenas sou informado que os Carajá vierão em 3 canôas, duas grandes e uma pequena, e que faz supor não ser insignificante o seu número (Ibid, p. 42-43).

O relatório não diz que tipo de negociação esses dois grupos foram estabelecer, mas que resultou em mortes e na fuga dos Karajá para a capital. Os Apinagé eram considerados civilizados pelo tipo de serviço que eles prestavam à Província, eles cultivavam a terra, comercializavam o que produziam, como a farinha e o fumo, prestavam serviços para a navegação do Pará, sabiam manusear arma de fogo, comiam comida cozida e mantinham bom relacionamento com os moradores de Boa Vista (Ibid, p. 47).

Ademais, esses dois grupos inimigos eram considerados os mais avançados na civilização. Os Karajá, da região do Araguaia, eram considerados amigos dos navegantes, pois os recebiam com hospitalidade e em troca recebiam farinha, fumo e ferramentas. Embora não soubessem fazer farinha, cultivavam cará, abóbora, inhame, ananaz e banana (1862, p. 47). Segundo o relatório de 1862:

De todos os índios que habitão o Araguaya e o Tocantins, o Carajá é sem duvida alguma o mais inteligente para traficar com seus pequenos recursos. São excessivamente exigentes para com os navegantes; o quaes tem quase por obrigação presential-os com ferramentas, anzões, missangas e outras quinquilharias de que muito gostão (Ibid, p. 47).

Os Karajá fabricavam panelas e pratos de barros para comerem cozido o alimento, cuja a base é peixe, as mulheres karajá fiam algodão para produzir redes e fabricam as canoas do grupo. Eles mantinham boas relações com os habitantes de São João das Duas Barras e trocavam as redes e outros produtos por ferramentas (Ibid, p. 47).

Havia muitas nações indígenas não aldeadas e que eram constante preocupação do governo, pois precisavam da região do rio Araguaia livre para a navegação e a comercialização com Pará, de que tanta necessitava a economia goiana. Havia quatro aldeias de índios não aldeados na região do Araguaia. Um grupo de 150 Karajá habitava, aproximadamente, a 60 ou 80 léguas do Presídio de São João das Duas Barras sob o comando do Cacique Karajá José. Acima desta aldeia estava a aldeia de Tauá-pequeno, composta por 250 indígenas (não especificados no relatório), e sob o comando do cacique Aderequê.

Próximo a esta aldeia (dois dias de viagem), estava a “aldeia do meio”, composta por 200 indígenas, e sob o comando do cacique Joaquim. A quarta aldeia, com dois dias e meio de viagem da aldeia do meio, composta por volta de 300 a 350 indígenas, era a aldeia de Tauá-Grande. Estes indígenas eram inimigos dos Kayapó e, no ano de 1859, estava sob o comando do indígena Quadi (Arco-íres), pois o cacique anterior fora morto pelos Kayapó. Em direção à Ilha do Bananal estavam os “*Carajahy*”, da mesma família dos Karajá, os Javaés e, no rio Tapirapé, habitavam os Tapirapé. O Relatório lembra que em 1852, o Frei Francisco do Monte de São Victo navegou pelo rio Araguaia até a capital goiana, visitou 15 aldeias, localizadas nas margens do rio Araguaia, sendo 11 compostas por “*Carajahy*” e 4 composta pelos Karajá (Ibid., p. 46).

Este relatório confirma, a partir de 1846: os governos estão firmemente convencidos de que é a catequese o meio de civilização:

A catechese por meio de sacerdotes dedicados a propagação da fé é o meio, senão o único, ao menos o que a experiência tem mostrado ser o que melhores pode produzir. A história das missões apostólicas no Império o demonstra a toda luz (Ibid, p. 48)

Além da catequese, conforme estava disposto no Regulamento das Missões de 1845, os padres deveriam, nos aldeamentos, alfabetizarem os indígenas. No entanto, as autoridades questionavam “*como fazerem, se ignora a nossa lingua e se fallao mal e incorretamente?*”. A resposta das autoridades estaria no processo de povoamento do sertão goiano, isto é, levar a civilização para onde os indígenas habitavam, auxiliado pela catequese.

Facilitando-se por este modo a catechese, em um futuro mais ou menos, em um futuro mais ou menos remoto as raças indígenas abandonarão a vida miserável e indolente que levão, com tanto desproveito do Estado. Esses núcleos de população creados nos terrenos hoje desertos, e onde o braço do homem civilizado não pode ainda chegar, fazendo aparecer o commercio, a agricultura, e a indústria, conseguirão também regenerar pelo trabalho a raça aborígine tão profundamente corrompida, a qual não conhecendo nem ambições, nem necessidades da pura animalidade (Ibid, p. 49).

A catequese era uma pauta importante para as autoridades de Goiás, pois era por meio dela que poderia conseguir a obediência dos indígenas e fazê-los de mão de obra da qual tanto a província de Goiás necessitava, pois não podia contar com a mão de obra do negro escravo. Conforme o presidente de Goiás, Dr. Ernesto Augusto Pereira, em 1869: “*A riqueza do Brasil consiste essencialmente na agricultura e esta não florescerá sem braços livres ou escravos. Os escravos como sabeis diminuem consideravelmente*” (Relatório, 1869, p. 12).

A comercialização de negros como escravos na Província de Goiás era muito baixa e os relatórios dos presidentes da Província lamentam o fato dos imigrantes europeus não chegarem à Goiás, pois não tinham condições de fazer a viagem da região costeira até o interior, o que também era inviável financeiramente para a Província de Goiás custear esta viagem.

Desta forma, como vimos, era necessário recorrer aos indígenas do norte da província de Goiás, por volta de 20 mil pessoas não aldeadas e que era, portanto, necessário chamar para a civilização (Ibid, p. 13). No relatório de 1870, o presidente fez novamente o mesmo apelo: *“Na província mesmo existe o remédio ao mal que ella sente, da falta de braços; sim ahi estão mais de vinte mil índios selvagens, que civilizados serão bons colonos”* (Relatório 1870, p. 15).

Havia na Província de Goiás sete presídios (que, como vimos, tinham a função desde o início do século, de atrair e controlar os indígenas), segundo o relatório do Vice-Presidente da Província de Goiás, o desembargador João Bonifacio Gomes de Siqueira, em 1867. Na região do rio Tocantins existiam os Presídios de Santa Bárbara e Santo Antônio e na região do rio Araguaia existiam os presídios de Jurupensen, Santa Leopoldina, Monte Alegre, Santa Maria e São José do Araguaia (Relatório ,1867, p.8). Para obter sucesso no empreendimento da catequese, o Ministro da Agricultura, a pedido do Presidente Ernesto Augusto Pereira, nomeou o missionário Frei Sabino de Rimini para ficar no presídio de Santa Maria (Relatório, 1869, p. 13). Isso provavelmente porque esse presídio tinha sido atacado várias vezes por Kayapó, Karajá e Xambioá.

Em 1870, constavam três missionários no presídio de Santa Maria, o Frei Francisco do Monte de São Victo, o Frei Savino de Rimini e o Frei Antonio de Gauge, os quais prestavam o serviço de catequese, no entanto, o serviço era considerado improdutivo, uma vez que os indígenas apenas passavam pelo presídio para consertar ou pedir ferramentas. Desse modo, o presidente Ernesto Augusto Pereira determinou que o Frei Antônio de Gauge voltasse para o Aldeamento de Thereza Christina ou Ipiabanha, que o Frei Savino Rimini fosse para os aldeamentos de Boa Vista e que o Frei Francisco do Monte de São Victo permanecesse no presídio de Santa Maria para catequizar os indígenas que aparecessem no presídio (Relatório, 1870, p. 15).

É interessante notar que em alguns relatórios os aldeamentos aparecem às vezes como aldeamentos, às vezes como presídios, como no caso do aldeamento de São José do Araguaia, confirmando quando afirmado por Maria Regina Celestino de Almeida (ver acima) a respeito do fato de que frequentemente as duas instituições se confundiam.

É frequentemente difícil acompanhar a história dos aldeamentos, também por outras razões, por exemplo porque muitos não aparecem em relatórios sucessivos ou aparecem apenas como listagem, deixando às vezes a suspeita de que se trate apenas de uma transcrição dos relatórios anteriores. Às vezes, finalmente, os aldeamentos mudam de nome ou apresentam grupos diversos conforme os relatórios, como no caso, de novo, do aldeamento (ou presídio) de São José do Araguaia, no qual, segundo o relatório de 1869, Frei Segismundo de Taggia administrava os Xavante e os Karajá, porém, não conseguia obter a mesma obediência dos Karajá da mesma forma que obtinha dos Xavante (1869, p. 14). Já no relatório de 1870, o aldeamento de São José do Araguaia era o aldeamento de São Joaquim de Jamimbú:

Fundado em 1845 na margem direito do rio Araguaya por Frei Segismundo de Taggia, que ainda o dirige com o nome de S. Joaquim do Jamimbú. Sua população consta de 321 índios Cherentes e Chavamyas, e de dous Canoeiros; d'aquelles índios 119 são baptisados e tem alguma civilização. Os índios empregão-se na pesca e na lavoura tão somente para se alimentarem (Relatório, 1870, p. 15).

Neste aldeamento, em 1872, havia um destacamento comandado pelo guarda Joaquim Rodrigues Jardim, estava sob a direção do Frei Segismundo de Taggia, era composto por Karajá e Xavante e a condição deste aldeamento era promissora para as autoridades (Relatório, 1872, p. 29).

Essas repetições e essas mudanças podem se referir tanto à falta de relatórios por parte dos missionários, à própria falta de comunicação ou de interesse por parte das autoridades, mas pode também significar uma mobilidade interna entre aldeamentos, aldeias, fazendas, presídios. Conforme momentos (não podemos esquecer as epidemias que assolavam a região), interesses e capacidade de negociação, os índios se movimentavam, transitando entre lugares e papéis diferentes de aliado militar, trabalhador rural, inimigo, convertido ou irredutível, manso ou selvagem.

Como vimos, além destes aldeamentos, ainda havia muitas aldeias indígenas localizadas às margens dos rios Araguaia e Tocantins e o governo enfatizava que da catequese e a civilização dependia o sucesso da navegação do rio Araguaia. Ainda em 1863, o presidente José Vieira Couto de Magalhães, “*firmada esta pode se dizer sem medo de errar, que aquella está conseguida*”, assim, o engenheiro responsável por explorar o rio Araguaia era instruído para distribuir brindes aos indígenas que habitavam a região (Relatório, 1863, p. 66).

O hábito da distribuição de “brindes”, aos indígenas se manteve por muito tempo. Vários relatórios citam este uso, como no caso do relatório de 1870, no qual se fala do aldeamento dos Apinajé e Gradahú, para o qual o presidente da província havia, a pedido do Juiz de Direito da Comarca da Boa Vista do Tocantins, enviado a quantia de 200 mil réis para que fossem distribuídos os brindes. O juiz assumiu o excedente da despesa e, por conta da distribuição dos brindes, colocou os indígenas para trabalharem na obra da Matriz e batizou 29 indígenas, obtendo o total de 72 cristãos e levaram para morar na cidade mulheres indígenas para ensinar o cristianismo e para ensinar trabalho manual com feito com agulha (Relatório 1870, p. 16).

No ano de 1872, neste aldeamento não havia nenhum missionário presente entre os indígenas (Relatório 1872, p. 29). O Presidente Ernesto Augusto Pereira informa que constantemente distribuía brindes para os indígenas que se dirigiam à capital de Goiás e que os indígenas estavam “*mais civilizados e mostram amor ao trabalho, pois hoje já não aprecião muito as missangas e outras miudezas, pedem enchadas, machados, fouces, espingardas e anzões*” (Relatório 1870, p. 16).

Em conformidade com o Presidente Ernesto Augusto Pereira, o sucessor deste, Antero Cícera de Assis, também questionava o fato da Província de Goiás querer buscar mão-de-obra europeia para favorecer a lavoura, uma vez que havia muitos indígenas pelo sertão goiano. Questionava se o serviço da catequese estava bem empregado, pois era tratada:

[...] por um modo frouxo, entregando-a ao movimento de um pobre missionário, que nem recursos tem para vestir ao pequeno número de indígenas que se destacam dos seus grandes centros, como vedetas ou exploradores da felicidade que promete o estado social, é, sem contestação, desacreditar a empresa, impellir-os para muito mais longe do ponto próximo em que já se achavam (Relatório, 1871, p. 11).

Muito doente, o Frei Francisco do Monte de São Victo, o fundador do aldeamento de Boa Vista e do presídio de Santa Maria do Araguaia, o único no qual as autoridades goiana tinham colocado alguma esperança, viria a falecer no mesmo aldeamento em 1873. Já não era mais tempo de missão. Mais do que na catequese, o governo apostava na educação. Além de nomear para Diretor Geral dos Índios “*o respeitável cidadão Coronel João Nunes da Silva*” o coronel o governo Imperial criou o Colégio Isabel,

na localidade mais apropriada do Vale do Rio Araguaia, um estabelecimento onde os meninos das diversas tribus d’aquellas regiões recebem os elementos da instrução primária, religiosa e profissional com a organização, direção e regimem econômico constantes das instruções de 21 de Setembro do anno próximo passado, expedidas pelo Ministério d’Agricultura (Relatório 1871, p. 12).

O Colégio Isabel funcionava, de forma provisória, no presídio de Leopoldina e diversas crianças indígenas de Santa Maria, enviadas pelo missionário Frei Sabino de Rimini, frequentavam o colégio. O governo Imperial contratou quatro missionários para trabalhar na catequese da Província de Goiás, no entanto, o Presidente Antero Cicero de Assis, ainda não sabia qual rumo daria aos religiosos (*Ibid*, p. 11).

O Colégio Isabel ainda estava provisoriamente em Leopoldina, a direção do Colégio Isabel estava sob a supervisão do Dr. José Vieira Couto Magalhães e residiam e estavam matriculado no colégio 21 indígenas dos grupos Karajá, Kayapó, Gorotiré e “*Quarajás*”. Os indígenas, a princípio, eram apenas alfabetizados, no entanto, “*não só é necessário para mudar lhes os hábitos, adoçar-lhes os costumes, como dá tempo a que se preparem as oficinas dos trabalhos, em que também se devem ocupar*” (Relatório 1872, p. 30).

Em 1873, o Colégio Isabel já funcionava no local para o qual foi destinado, cerca de 1,6 km de distância do presídio de Leopoldina, em 24 de abril havia 53 alunos indígenas de ambos os sexos. Sobre o Colégio:

O collegio Isabel, fundado no presídio Leopoldina, à esforços do ilustrado Sr. Dr. José Vieira Couto de Magalhães, como centro da ideia da catechese, e meio suave de s’a obter, vai prosperando e não tem desmentido a esperança de sua fundação (Relatório, 1873, p. 36).

No mesmo relatório, o presidente comunica à Assembleia Legislativa que os indígenas se voltavam para o governo Imperial, reclamando da violência que eles sofriam, deste modo o presidente da província alerta à Assembleia a tomar as providências necessárias para evitar tais queixas:

[...] sendo repetidas as queixas que os índios dirigem ao governo imperial pelas violências que sofrem, e cada vez tornando-se mais momentosa a catechese e civilização dos índios, atentas as vantagens Moraes e materiaes que o paiz auferiu de tam importante serviço, prestasse toda atenção a semelhante assumpto, dispensando todos os auxílios aos missionários e providenciasse de modo a não se reproduzirem taes queixas, pois que só assim se conseguirão os benefícios do estabelecimento e prosperidade das aldeias, solicitando para esse fim do governo geral as medidas que não coubessem na alçada da presidência (1873, p. 36).

Desta forma, é o governo, agora, que se encarrega da proteção dos índios da violência, tarefa em princípio atribuída (ou auto atribuída) aos religiosos.

O presidente Antero Cícero de Assis refere-se ao Colégio Isabel como um “*pequeno núcleo de civilização*” (Relatório 1874, p. 36), localizado no local onde refugiavam os indígenas de Goiás. Neste ano o colégio oferecia duas aulas, uma de mecânica e outra de alfabetização para diferentes grupos indígenas, na aula de mecânica estavam matriculados dez alunos e na aula de primeiras letras frequentavam 32 alunos (Ibid.). Ademais, o colégio fazia com que os alunos mantivessem suas respectivas línguas para que pudessem comunicar com os “selvagens” dos grupos aos quais estes alunos pertenciam (1875, p. 42). Em 1875, havia no colégio 39 alunos, sendo 30 do sexo masculino e 9 do sexo feminino, pertencentes aos seguintes grupos: Kayapó, “*Gorotiré*” (provavelmente Kayapó-Gorotire), Tapirapé, Guajajara, Xavante, Pivoca e Karajá, e em agosto de 1874, dois indígenas adultos abandonaram o colégio, um Kayapó e o outro Tapirapé, contudo, havia um consenso de que ao matricular indígenas adultos corria-se o risco deles não ficarem, pois era complicado adaptarem-se aos costumes, enquanto que as crianças indígenas “*com muita facilidade os abraço*” (1875, p. 40-41).

O Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas (vale lembrar que, desde a lei de terra, o item “índios” aparece nos relatórios do Ministério da Agricultura e não mais nos relatórios do Ministério do Império), disponibilizou para a Província de Goiás o valor de 2.400\$000 réis para construir escolas nos aldeamentos. Quanto aos aldeamentos, além de repetir as notícias dos relatórios anteriores a respeito de alguns deles, o relatório de 1875 apresenta algumas notícias interessantes sobre o recente aldeamento dos Xambioá, sob a direção do missionário Frei Savino de Rimini. Apesar de ser um aldeamento considerado promissor pelo desenvolvimento agrícola, o presidente relata episódios de ataques a canoas, roubos de produtos e assassinato de tripulantes e moradores do presídio de Santa Maria do Araguaia. Logo, o Presidente da Província aumentou a segurança nos pontos onde os Xambioá atacavam e enviou destacamento para o aldeamento. Quanto ao aldeamento de Piabanhás, sob a direção do missionário Frei Antônio de Gange, que reclamava da falta de medicamentos, o Presidente mandou enviar os medicamentos e enviou dinheiro para que o diretor comprasse pólvora, sal e chumbo (Relatório 1875, p. 39).

Pelo relatório não está claro se os Xambioá que atacaram as canoas e o presídio eram os aldeados ou pertenciam a grupos ainda não aldeados. De qualquer maneira, as informações revelam um contexto de conflito permanente, fora e dentro das aldeias, conformado pela necessidade de adquirir “pólvora e chumbo” para o aldeamento de Piabanhás.

Por outro lado, continuavam os esforços para tornar produtivos os aldeamentos. No caso de Boa Vista, por exemplo, o diretor João Francisco Baptista relata ter conversado com a mais populosa das aldeias do Apinajé para propor que eles aumentarem o cultivo das roças e se dedicassem a cultivar café. O diretor do aldeamento ficara feliz, pois havia conseguido uma resposta positiva dos indígenas, “*tendo mudas para 8 mil pés*” (Ibid, p. 40).

Até a criação do Colégio Isabel, os relatórios referiam-se aos aldeamentos no tópico “Índios- Catechese”. Após a criação do colégio, o tópico “catechese e civilização dos índios” dá notícias do Colégio Isabel, deixando para o novo tópico “aldeamento” as notícias dos aldeamentos das províncias.

Por meio do Acto de 11 de Agosto de 1875, o qual previa a criação de escolas nos aldeamentos, foram criadas três escolas de primeiras letras em três aldeamentos: São José do Araguaia, Xambioá e Pedro Affonso. Pelo Acto de 10 de janeiro de 1876 foi criada a escola de Santa Maria do Araguaia e foi feita a transferência da escola do aldeamento de Pedro Affonso para o aldeamento de Piabanhás (Relatório 1876, p. 31).

Em 1879, o Presidente Aristides de Souza Spinola argumentava sobre o fato de as Províncias não poderem decidir sobre a forma como deveriam administrar a catequese, a qual ficava a cargo do governo Imperial. Segundo o Presidente Souza Spinola: “*os poucos aldeamentos que existem, desenvolvem-se, sem que possa cuidar neles o governo provincial*” (Relatório 1879, p. 23). Para ele, o governo provincial poderia melhorar a situação da catequese conforme às circunstâncias locais e questionava se era viável para a província sustentar uma escola na qual uma criança indígena aprenderia a língua portuguesa para que ela pudesse auxiliar na catequese (Ibid.) uma vez que pela província circulavam diversos grupos indígenas, os quais eram impossível utilizá-los como mão-de-obra. O presidente continua seu discurso, demonstrando indignação com os gastos referente à catequese: “*A lei do orçamento de 1878-79 consignou sobre a rubrica – catechese – 500\$000 réis para brindes a índios! O pouco serviço que existe na Província a este respeito, é feito por conta dos cofres geraes*” (Relatório 1879, p. 23).

Quanto ao Colégio Isabel, em abril de 1879, havia 33 alunos, 8 alunas e um aluno brasileiro. Dos 41 alunos indígenas, estes pertenciam aos seguintes grupos: Tapirapé, Kayapó, “Gorotiré” (provavelmente Kayapó-Gorotire), Xavante e Karajá (Ibid.). Embora o Colégio fosse a esperança do governo de Goiás, o presidente Souza Spinola não demonstrava muita confiança no sucesso do colégio para se obter a civilização dos indígenas. Apesar disso, a

citação das palavras do fundador do colégio é interessante por apresentar, misturada à idéia da constituição da nação brasileira, tanto as teorias raciais que estavam se desenvolvendo na época, quanto o pensamento evolucionista:

O fundador do Collégio Izabel disse: “Se não é possível fazer os brasileiros estudarem as línguas selvagens, é possível, é fácil educar meninos selvagens que, continuam com o conhecimento da língua materna, sejam nossos interpretes, *o laço entre a civilização ariana, de que nós somos os representantes, e essa civilização aborígene que ainda não transpôs os limites da idade de pedra, e de que elles são representantes.* [...] Figura-se mais 10 anos; representemos pela imaginação que em cada uma dessas tribus, algumas das quaes são inteiramente barbaras, figuremos, digo, que o viajante que as tiver de visitar encontra 10 ou 12 pessoas que falem a nossa e a língua aborígene, que saibão ler e escrever, que sejam indígenas pela língua e pelo sangue, mas que sejam brasileiros, christãos pelas ideias, sentimentos e educação; não é muito provável, pergunto, que essa tribu, seguindo *as leis da perfectibilidade humana*, se transforme se não em tudo, pelo menos quanto baste para começar a ser útil?” (1879, p. 23-24 grifo meu).

O então presidente Souza Spinola encerra sua fala sobre a catequese e civilização dos indígenas, após questionar os investimentos em brindes para os grupos indígenas e sobre os gastos com a educação dos indígenas, da seguinte forma: “*Embora aceita, não tem tido, infelizmente, a idéa animação e incremento*” (Relatório 1879, p. 24).

Por conta da constante presença de indígenas seguindo para a capital goiana em busca de brindes, o Presidente Souza Spinola expediu ordens aos diretores dos aldeamentos para que não autorizassem os indígenas seguirem viagem à capital em busca de brindes, uma vez que seriam brindados nos aldeamentos, “*conforme as forças da verba destinada a este serviço*” (Relatório 1880, p. 14).

O Colégio Isabel, no qual o presidente Souza Spinola não demonstrava muita confiança, para que pudessem favorecer a catequização e diminuir os gastos, passou a admitir crianças brasileiras. O presidente Souza Spinola, por meio do Ofício n. 32 de 22 de dezembro de 1879, sugeriu ao Ministério da Agricultura que aceitasse crianças brasileiras nas Colégio para serem educadas junto com as crianças indígenas. Dessa forma, por meio do Aviso de 6 de setembro, o Ministério da Agricultura autorizou que a província investisse anualmente a admissão de dez crianças brasileiras no Colégio Isabel, e incluindo nesse investimento a admissão, roupas, sapatos, remédios e alimentação dessas crianças. Além disso, o Ministério da Agricultura também aprovou o pedido do presidente provincial para que estabelecesse uma oficina de ferreiro e uma carpintaria (Ibid, p.16).

O Presidente Souza Spinola representa uma mudança na forma de olhar e administrar, como presidente da província, a catequese. Pelos relatórios dele, parece que não estava satisfeito com os resultados da catequese, pois não via a mudança nos indígenas nem o avanço da produção agrícola na Província, além das incursões que não haviam cessado. Deste modo, o presidente apresenta seus argumentos para o Ministério da Agricultura, demonstrando quais seriam as melhores formas de civilizar o indígena, isto é, a inserção de crianças brasileiras na escola. Em resposta ao questionamento do Ministério sobre qual seria a maneira prática de colocar a proposta em prática e quais gastos traria para o governo, presidente argumenta:

Nas instruções anexas ao aviso n.º 275, de Setembro de 1870; lê-se: “A educação e instrução, que se prestarem, terão por fim principal habilitar os meninos a ser para o futuro intermediários para com as tribus a que pertencem, atraindo-as aos hábitos sociaes”. – Nestas palavras estão os fundamentos da instituição (Relatório 1880, p. 16).

Segundo o presidente Souza Spinola, se a finalidade seria atrair os indígenas aos “*hábitos sociaes*” dos brasileiros, que fosse por meio de crianças brasileiras, ensinando a elas o “*dialeto indiano*”, pois assim seriam melhores mediadores, já que eram consideradas de “*raça superior*”, para a catequese do que o indígena educado. Cito o presidente abaixo:

O Nacional possuidor do dialeto indiano, será melhor intermediário para a catechese do que o “*incola*” (sic) educado – Igualando este manejo da língua, é-lhe superior pela raça, pelos habitus, pelos sentimentos, e saberá compenetrar-se, melhor do que elle, da importância da missão catechizadora, conforme notei em meu referido officio de 22 de Dezembro. – A sua ascendência sobre os bisonhos educandos indígenas é indispensável (Ibid.)

E, mais adiante:

Eu quizera que fosse ainda alargado o seo plano para se ensinar as línguas indígenas aos nacionaes e formar-se ali um corpo de intérpretes, composto de índios, que fallassem o portuguez e de nacionais que fallassem os dialetos indianos (Ibid, p. 40).

Aparece aqui uma espécie de “teoria do branqueamento” intelectual: o convívio com os “brasileiros” seria mais eficaz do que o esforço de trazer os indígenas para a civilização. Por outro lado, mesmo que inconscientemente, o Presidente mostra uma “teoria da mediação”, apontando para a relevância das crianças enquanto agentes mediadores entre a civilização e a selvageria. O presidente também argumenta que o colégio poderia oferecer aulas de ginástica, desenho e outras oficinas e, como já estava proposto pelo fundador do colégio, formar intérpretes brasileiro e indígenas para atuarem na catequese. Contudo, se o governo não tivesse

o interesse em coloca-los na catequese, poderia utilizar os brasileiros nas oficinas, nos presídios, nos aldeamentos, em Dumbasinho, o que facilitaria também, segundo Souza Spinola, a formação de famílias entre brasileiros e indígenas (Ibid. p. 16-17).

Finalmente, no mesmo intuito do Diretório, mas já imbuído das teorias raciais, Souza Spinola auspiciava a formação de uma população híbrida, cultural e biologicamente.

Além disso, os “ingênuos” poderiam também estudar no Colégio Isabel, os quais, quando terminassem os estudos, poderiam trabalhar na fazenda de Dumbasinho, que fora criada para os indígenas. Os “ingênuos”, livres, são assimilados aos indígenas, também livres. Ambos, cidadãos de segunda linha.

A matrícula também se estenderia aos ingênuos de que trata a lei de 28 de setembro de 1871, que tenham de ser educados pelo governo – Os que assim forem matriculados, aprenderão como os aborígenes, as matérias ensinadas no collegio: primeiras letras, doutrina cristã, músicas e ofícios mecânicos. Alguns, completada a educação primária, poderão ser applicadas aos trabalhos agrícolas e pastoris, excellentes para a transformação dos hábitos das tribus indianas, para os quais foi creada a fazenda Dumbasinho (Relatório 1888, p. 16).

Contudo, as incursões dos indígenas não encerraram, o presidente Souza Spinola argumentava que, embora a colonização dos indígenas fosse almejada devido à necessidade econômica, ou à segurança pública, ou por uma questão de obrigação cristã, o governo não deveria “*duvidar da necessidade de levar resolutamente as mãos ao problema*” (Relatório 1880, p. 40).

Neste sentido, o presidente pertence à linha de pensamento contrária à ideia da catequese como único meio de civilização, alinhando-se assim ao pensamento de Varnhagen, que ele cita no relatório:

“As providências de mal entendida philantropia, decretadas pela piedade dos reis e sustentada pela prática dos jesuítas, forão causa de que os índios começassem pouco a pouco a serem unicamente chamadas a civilização pelos demorados meios de catechese, e que ainda restem tantos nos sertões, devorando-se uns aos outros, vexando o paiz e degradando a humanidade (Varnhagen – História Geral do Brasil)” (Varnhagen apud Relatório de 1880, p. 39).

A preocupação do Presidente não era de ordem “moral”, e sim econômica e administrativa. Com efeito, pois a Província de Goiás não possuía renda suficiente para

implementar a catequese, conforme o Acto Additional, o qual estabelecia que esta era tarefa da Assembleia Provincial: *“Para este serviço a província só concorre com a sustentação de uma escola, e a consignação da quantia de 500\$ réis, em seus orçamentos, para brindes aos índios”* (1880, p. 41).

O Serviço de Catequese da Província de Goiás estava sob a responsabilidade de duas repartições, sendo uma a Diretoria Geral dos Índios, orientada pelo Regulamento das Missões de 1845 e a outra a Direção Geral de Catechese no Valle do Araguaia, a qual era orientada pelas Instruções dispostas pelo Aviso de n. 275 de 21 de Setembro de 1870, e por outras instruções estabelecidas pelo diretor geral de catequese no valle do Araguaia (1880, p. S1-3). Conforme o presidente: *“São duas repartições tendentes ao mesmo fim; mas diferentemente organizadas e sem os mesmos meios de acção* (1880, p. S1-3)”. Ficava sob a responsabilidade do Diretor Geral do Índios os aldeamentos de Pedro III ou Carretão, Piabanhas, Pedro Affonso e Boa Vista, totalizando por volta de cinco mil indígenas (Ibid, p. S1-3). Estavam trabalhando nestes aldeamentos dois missionários e dois professores, segundo Souza Spinola, *“o que quer dizer que estão em completo abandono”* (1880, p. S1-3).

O regulamento de 1845, então, não era posto em prática, o que resultava na dissolução dos aldeamentos, o que não ocorria porque os indígenas estavam assimilados, mas porque voltavam para o sertão, vivendo conforme os costumes deles:

O trabalho para a transformação dos hábitos da raça aborígine é lento e difícil. Não sendo feito com dedicação, brandura e tenacidade não frutífera e, ao contrário, gera indisposições e ódios, que tem produzidos as scenas tão conhecidas nas chronicas coloniaes(...). Actualmente, abandonadas, como estão, os aldeamentos: despresados o plano do Regulamento das Missões: poderá alguma aldêa subsistir, excepcionalmente, pela vontade individual de alguma catechista perseverante e dedicado, ou por circunstâncias peculiares ao logar em que estiver fundada (Ibid, p, S1-3).

Os descendentes dos indígenas dos aldeamentos de Santa Maria e de São José do Mossâmede *“infestão hoje os sertões do Rio Claro e Rio Bonito”*. Também, o aldeamento do Carretão, que já fora composto por 5 mil indígenas, estava com apenas *“uma tapera habitada por dois Xavante”* (Ibid).

Frente ao pedido do Ministério da Agricultura, Commércio e Obras Públicas, em Aviso de 20 de novembro de 1878, de confirmação que os aldeamentos de São José do Duro e de São José de Mossâmedes estavam extintos, o presidente insurge:

[...] não há ahi, porém, um systema de colonização indígena com o qual se possa contar para o futuro [...] não pode consentir na dissolução dos actuaes núcleos de população indígena pela volta do antigo estado (Ibid, p. S1-3).

Souza Spinola não é contrário ao regulamento. Ao contrário, ele reafirma as orientações previstas pela lei: a construção de igreja e casas para os funcionários do aldeamento e para os indígenas, a distribuição de ferramentas para lavoura, a distribuição de mantimentos, roupas e medicamentos, a permanência dos destacamentos, a criação de escolas, a criação de oficinas mecânicas, o ensino da religião católica, a distribuição das vacinas, evitar a fome e os maus tratos por autoridades e particulares, fiscalizar o rendimento das aldeias, fiscalizar o serviço dos indígenas, garantir a presença de um tesoureiro, de um almoxarife e um cirurgião nos aldeamentos, inserir o gosto pela música, etc. Mas:

Nada se pode fazer sem verba para as despesas. O Diretor Geral dos Índios a quem o Regimento confere horas de Brigadeiro, está reduzido a uma entidade inútil. A sua Repartição, privada de meios da acção só tem existência oficial. Nada pode realizar em benefício da civilização dos indígenas. Com o actual estado do serviço não é possível obter as informações de que trata o Regulamento e as exigidas pelo governo (Ibid., S1-4).

Se o presidente não parece ter muita fé na catequese (e provavelmente, como outros administradores da época, na capacidade dos capuchinhos italianos), está clara sua preferência pelo método do trabalho, especificamente, agricultura, pecuária e comércio (vale lembrar que a questão indígena estava nas mãos do Ministério). A fazenda Dumbasinho era a fazenda dos indígenas anexada ao Colégio Isabel, destinada à agricultura e pecuária. O presidente Souza Spinola argumentava que os indígenas demonstraram bom desempenho na atividade pecuária e que se incentivada poderia ser uma boa maneira de civilizar o ameríndio (Ibid, p. S1-5). Também o comércio seria fundamental para civilizar os indígenas, caberia apenas ensiná-los a criar, trabalhar, fornecendo aos indígenas os instrumentos para praticarem a tecelagem e a lavoura. Destacava também a importância de fiscalizar as relações comerciais estabelecidas entre indígenas e brasileiros, para que eles não fossem prejudicados (Ibid, p. S1-7).

Assim, desenvolvida a produção da fazenda Dumbasinho, os indígenas iriam comercializá-la e poderia tirar uma parte se investir em educação, ou em indústrias ou formas de subsistência para os indígenas.

Produzir o desejo de bem estar, o amor e o gosto pelo trabalho agrícola e pastoril e pelos exercícios de equitação; desenvolver a ideia de propriedade, de economia, de

previdência; incutir progressiva, e quase lentamente, hábitos da vida civilizada: são vantagens intuitivas do estabelecimento a que me refiro. Elle attrahirá, pelo exemplo, por seos resultados práticos, a atenção dos índios não domesticados que estão em relação com a gente civilizada, e transformal-es-á (Ibid, p. S1-5).

O presidente Souza Spinola trouxe mudanças sobre a política dos aldeamentos, foi um presidente que não se limitou apenas em informações superficiais sobre os aldeamentos, ele manteve constante diálogo com o Ministério da Agricultura, Commércio e Obras Públicas, buscando informações, analisando os gastos com a catequese e sugerindo mudanças em determinados aspectos dos aldeamentos. Seu sucessor, Leite Moraes, lembrou em discurso para a Assembleia a importância da dedicação de Souza Spinola sobre a catequese e adotou as mudanças sugeridas.

Leite de Moraes segue a mesma linha que Souza Spinola, argumentava de que o comércio ajudaria no processo de civilização dos indígenas, pois a troca de produtos iria estimular a ambição dos indígenas e iriar gerar uma relação entre os ameríndios e os brasileiros. Os indígenas já realizavam trocas de lenhas por ferramentas com os navegantes do vapor que circulava no rio Araguaia, o presidente assevera que os indígenas, ele não diz qual ou quais grupos, não fugiam quando se aproximavam os navegadores, pelo contrário, eles se aproximavam. (Relatório 1881, p. 97-98). O novo presidente, porém, continua apostando no trabalho missionário, sobretudo em contraposição aos militares, cuja presença às margens dos rios Araguaia e Tocantins seroa a verdadeira razão do medo dos indígenas:

Mas este caminho não pode ser trilhado pelo militar, senão pelo missionário que leve n'uma dextra a Religião, e n'outra o trabalho. A farda e a espada devem ser retirada das margens do Araguaya e Tocantins, e substituídas pela enxada e pelo machado. O soldado nunca foi, e nunca será catechizador. E enquanto estas reformas não forem introduzidas, é mil vezes preferível deixar o selvagem entre às suas matas e aos seus rios, e não despende um só real com o serviço que não se tem feito, não se faz e não se fará assim dirigido (Ibid, p. 98).

O presidente Leite Moraes também suspendeu a entregue de brindes, pois *“Entregaram-se os brindes e ninguém sabe quem são os brindados! Eis a verdade* (Ibid, p. 97). Portanto, *“Proscrevam-se os brindes, não civilizam, corrompem”* (Ibid, p.98).

Em 1886, o presidente Dr. Guilherme Francisco Cruz tenta reorganizar o trabalho de catequese e civilização, inclusive o colégio, nomeando um novo diretor geral dos índios a e estabelecendo um novo Regulamento para o Serviço de Catequese na Provincia de Goyaz , , que criou mais três aldeamentos, que seriam dirigidos por um missionário (aos capuchinhos se

acrescentaram o dominicanos) e um encarregado cuidaria da educação dos indígenas. Os diretores dos aldeamentos deveriam se orientar pelas instruções regulamentares expedidas pelos encarregados da catequese e o superior dos missionários deveria apresentar um relatório ao encarregado do serviço de catequese (Relatório 1886, p. A-SN).

A reorganização do trabalho, a partir dos princípios de administração racional que tinham, no trabalho e na catequese seus pontos de força, não parece ter obtido resultados. Os Relatórios sucessivos não se ocupam mais da questão indígena¹⁵. Pelo dizer de Mary Karash, parece ter prevalecido a atitude que caracterizou os colonos desde o início do povoamento: as expedições de extermínio contra os indígenas, consideradas por eles uma verdadeira praga. Como afirma Pohl:

Ouvem-se constantemente reclamações de que os índios, [...] possuem as melhores terras e devem ser aniquilados e que o Rei deveria enviar auxílio para a exterminação desses bichos (é este o nome que dão aos pobres índios). Que eles eram uma praga para a humanidade e que só com o seu extermínio total poderia o Rei satisfazer e enriquecer os seus súditos. Escutam-se tais opiniões em todo o norte de Goiás mesmo entre sacerdotes ilustrados (POHL, 1976, p. 213).

Os aldeamentos de Goiás ficaram assim abandonados ou, juntando a população indígena com a “cabocla”, se transformaram em vilas. A política assimilacionista voltada para a eliminação, física ou nominal, da especificidade indígena, tinha triunfado.

¹⁵ Apenas, curiosamente, no relatório de 1888, se fala do Padre Augusto Servanzi – jesuíta – que foi encarregado de dirigir as aldeias dos Apinajé, (1888, p. 12).

Mapa dos aldeamentos existentes na Província de Goiaz, organizado para satisfazer a exigencia Ministerio da Agricultura constante do Aviso de 31 Dezembro de 1879.

N.º	Aldeamentos.	Data da fundação.	Indios.		Escolas.	Nomes dos Directores.	Observações.
			Nação.	N.º			
1	Petro 3.º ou Corroto	Em 1784.	Chavantes.	2			O n.º de indios é approximado.
2	Piebanhaz.	Em 1831	Chavantes. Chavantes.	2.000	Piebanhaz.	Frei Antonio de Gange.	Idem. Achto as matriculas dos indios es oia 31 annos.
3	Petro Allouso.	Em 1849.	O saló.	1.500	Petro Allouso.	Frei Raphael de Tuggia	O n.º de indios é approximado.
4	Boa-eiza.	Em 1841.	Apinicas Guajubras O saló	1.500		João Francisco Baptista	Idem.
5	S. José do Aranguya. antigo Jannub.	1845.	Camila. Chavantes.	100	S. José.	Cesimiro Custao L. Biazet.	Idem. Achto as matriculas dos indios 17 annos, e oia 14 de esse annos, e 3 de outro.
6	Chambicá.	1872.	Chambicá.		S. Vicente.	Frei Savino de Almeida	Por nota de 20 de Dezembro de 1879 f.º transferida de Chambicá para S. Vicente a escola de 1.ª lettra.

Secretaria da Presidencia de Goiaz, 22 de Junho de 1880.— O Secretario, Custao Nunes da Silva.

Quadro 2 – Mapa dos aldeamentos em Goiás em 1879

Fonte: Relatório do Presidente da Província - 1880

Conclusão

Os Apinajé apresentados nas etnografias pareciam não fazer parte da história de Goiás, nem de nenhuma história, a não ser a de sua própria cultura, desvinculada de qualquer relação com outros grupos e outras dinâmicas. Ao aprofundar esta pesquisa, desvendando o contexto histórico maior, no qual os Apinajé estavam inseridos, isto é, a história de Goiás, observamos que aquele grupo indígena fazia parte de uma ampla rede, na qual estava indissolivelmente ligado aos aldeamentos de outros povos, a outras aldeias não controladas pelo governo ou pelos fazendeiros, às autoridades locais, aos presídios, aos povoados e à política econômica voltada para a realidade goiana.

Esta pesquisa tinha como objetivo reconstituir a história dos Apinajé, contudo, tornou-se impossível trabalhar historicamente apenas esse grupo social, pois as fontes mostraram que não é possível analisar a história apinajé isoladamente. Aliás, foi o que a história me ensinou: ela rompeu com a minha visão unitária de cultura dos povos indígenas, uma vez que os grupos ameríndios trocavam elementos culturais não apenas com outros povos indígenas, mas também com os diferentes grupos sociais que faziam parte de suas redes de relações.

Ao estudar as pesquisas etnológicas sobre os Apinajé, sobretudo, aquelas dedicadas a estudar a organização social Apinajé, pouco se contava da história desse grupo. Todavia, o que me chamou a atenção não foi apenas o fato dessa história indígena ser pouco explorada, mas o fato de que muitos dos mitos colhidos pelos etnólogos demonstravam uma certa influência do cristianismo, o que me fez questionar como os missionários atuaram entre os Apinajé.

Tanto os mitos relatados por Rocha (2012) quanto os apresentados por Nimuendajú já apontavam para uma direção de uma possível influência cristã entre os Apinajé. No entanto, nem Nimuendajú nem os antropólogos foram buscar, historicamente, a presença dos missionários, nem a forma como a qual esses religiosos buscaram introduzir elementos cristãos no cotidiano indígena, ao ponto de ser refletido nos mitos e nas práticas.

Fui estudar a história de Goiás para conhecer a inserção missionária nesse Estado. Mas encontrei poucas informações a respeito: escassa presença jesuítica na época Colonial, pouco interesse dos capuchinhos, funcionários do Estado, na época Imperial. Em compensação, se abriu um mundo de relações, guerras, descimentos, comércio, exploração do ouro, lavoura, gado, navegação fluvial: a história de Goiás, à qual os Apinajé, junto com outros povos, estavam

ligados. Conhecer essa história implicava, portanto, conhecer o processo de construção deste Estado, que se deu por duas frentes de expansão, as quais influenciaram diretamente a vida dos indígenas que habitavam essa região.

Embora soubesse da importância de estudar a história de Goiás, sabia também da importância de estudar a fronteira do norte do antigo Estado de Goiás ou atual Tocantins, pois os Apinajé habitavam, segundo a minha primeira fonte de estudo, Nimuendajú, e ainda habitam numa região próxima à fronteira do Maranhão. Então, fui estudar a história da região do sul do Maranhão, que faz fronteira com o norte do antigo Estado de Goiás, pois Nimuendajú dizia que os Apinajé estiveram em Pastos Bons para lutar a favor da Independência do Brasil.

Foi necessário reconstituir a história da presença jesuítica no Maranhão para entender porque os jesuítas atuaram muito pouco em Goiás. Depois, já no século XIX, me deparei com um dos relatórios do Major Francisco de Paula Ribeiro, que narra a sua viagem de forma bastante descritiva do sul do Maranhão em direção ao norte de Goiás. Mais uma vez, pouca informação sobre os Apinajé constava em seu relatório. Porém, a magnitude de informações sobre povos indígenas que circulavam pelas regiões onde Nimuendajú dizia que os Apinajé também circulavam, me fez entender o quanto era importante também conhecer a história destes outros povos indígenas.

No período Colonial, pouca informação adquiri dos Apinajé, eles não foram aldeados pelos jesuítas, mas sofreram com o avanço dos colonos pelo interior do Brasil, estabelecendo alianças com indígenas e com colonos que pudessem garantir a eles segurança. O contexto da construção da Capitania de Goiás vai refletir na vivência dos indígenas, estes que cada vez mais se afugentavam no sertão goiano, para fugir do avanço das bandeiras e do avanço populacional devido ao incentivo que os governadores davam as pessoas para se dedicarem à agricultura, uma forma de colonizar o interior. Desse modo, os indígenas ou passaram a realizar incursões sobre as fazendas ou passaram a se aliar à fazendeiros para se protegerem.

Os Apinajé foram aqueles indígenas que diante das guerras entre os próprios indígenas e contra os colonos, buscaram se aliar ao fazendeiro, Plácido Moreira de Carvalho, o qual garantiu proteção em troca do trabalho. As doenças adquiridas pelos indígenas, por conta do contato, fizeram com que eles também repensassem a melhor maneira de garantirem a sobrevivência.

Ademais, a criação dos aldeamentos em Goiás no período Colonial está inserida num processo de transição de políticas que determinavam a não presença dos jesuítas nos

aldeamentos. Embora houvesse missionários nos aldeamentos de Formiga e do Duro, os aldeamentos deste período estão muito mais vinculados à Política Pombalina e a necessidade de desenvolver a economia da Capitania de Goiás, utilizando a mão de obra indígena e as terras que estes indígenas habitavam. Os aldeamentos desse período duraram pouco tempo e os indígenas dispersaram novamente no sertão goiano. Os aldeamentos construídos na colônia não estavam inseridos na política de descimentos, estes aldeamentos eram geralmente construídos, próximo a capital ou próximo de regiões estratégicas para o governo, mas também em regiões que não fizessem com que os indígenas se deslocassem do lugar onde habitavam.

O fim do ciclo do ouro determinou a estagnação dos povoados que foram frutos desse processo. Muitos deles foram abandonados ou passaram a receber estímulo do governo para que os moradores passassem a investir em agricultura. No entanto, a população não-indígena da capitania goiana não era grande e o governo passou a querer os indígenas como mão-de-obra necessária para produzir no vasto território.

No Império, havia mais notícias disponíveis sobre os Apinajé do que no período Colonial, porém, ainda poucas, sobretudo em relação à quantidade de informações sobre os outros povos indígenas. No entanto, essas notícias sobre os Apinajé e sobre os outros povos indígenas me diziam muito sobre a política indigenista aplicada em Goiás. Apesar das poucas notícias sobre os Apinajé, eles estavam inseridos num contexto político maior que também estava voltado para eles.

Os aldeamentos construídos no Império, eram compostos por diferentes grupos indígenas. Em um aldeamento, às vezes, viviam juntos até três grupos indígenas diferentes. Estes aldeamentos também mantinham relações, geralmente, comerciais com os povoados vizinhos, além de contatos com os soldados dos destacamentos, com os missionários e com as autoridades. Os missionários capuchinhos italianos foram os responsáveis por aldear os indígenas e catequizarem os indígenas para que eles pudessem também ser utilizados como mão-de-obra e assim fazer com que a província de Goiás saísse do atrasado econômico do qual tanto os governantes reclamavam. Todo um projeto foi elaborado, e era um projeto que previa a catequização como meio de transformação do indígena em “civilizado”, consequentemente, quando civilizado, serviria para a mão-de-obra e assim levaria a Província de Goiás ao progresso econômico.

Dessa maneira, os missionários formariam os aldeamentos no local onde os indígenas já habitavam, o que na maioria das vezes era na região do Araguaia. Local também de grande

interesse para os governadores, pois era por meio dos rios Tocantins e Araguaia que a província de Goiás poderia escoar o que produzia e importar o que necessitava sem o encarecimento do produto. Dessa forma, os aldeamentos também serviram como entreposto para as navegações que chegavam do Pará ou que partiam para o Pará. Os Apinajé, por exemplo, eram utilizados como remadores de embarcações que passavam pelo rio Tocantins, pois era um terreno muito acidentado, o que ocasionava muitos acidentes.

O missionário responsável pelo aldeamento dos Apinajé, Frei Francisco do Monte de São Victo, ao mesmo tempo em que este missionário parecia disperso de sua função, pois em alguns relatórios dos presidentes da província houve reclamação da falta de informação sobre o aldeamento de Boa Vista. De fato, comparado com os outros aldeamentos na província, o aldeamento de Boa Vista não apresentava problemas, exceto quando os Apinajé entraram em conflito com os Karajá. No entanto, pela leitura dos relatórios, não foi possível saber se o missionário foi um bom mediador entre os indígenas de Boa Vista e os habitantes da cidade de Boa Vista, ou se ele realmente foi um missionário disperso e os indígenas e os habitantes souberam encontrar autonomamente soluções para possíveis conflitos.

Por não ter uma formação em História, mas em Ciências Sociais, lidar com essas fontes foi extremamente dificultoso, pois não tive o aprendizado, durante a minha formação, de como manuseá-las. Por isso, pode parecer uma leitura dispersa, mas não deixa de contribuir para a história dos Apinajé, pois como já foi dito, e aqui eu reitero, os indígenas em Goiás estavam inseridos numa rede de relações sob os quais eram afetados e afetavam os outros em suas relações. Minha leitura dos Relatórios dos Presidentes da Província de Goiás, que às vezes pode parecer dispersa e repetitiva, me apresentou um universo desconhecido e me fez entender que os Apinajé são uma peça de um quebra-cabeça e sem esta peça este quebra-cabeça não se completa. Não existe uma “história dos Apinajé” fora da história de Goiás, assim como não existe a história de Goiás sem os Apinajé, os Xerente, os Xavante, os Krahô, os Canoeiro e os outros grupos que a etnografia não nos fez conhecer.

Essa pesquisa queria ser apenas sobre os Apinajé, mas diante do contexto que as fontes apresentavam, resolvemos escrever sobre todos os aldeamentos para mostrar essa rede na qual os indígenas estavam inseridos. Encerro essa dissertação com a sensação de que muito ainda deveria ser dito, e de fato teria. Deixo para uma pesquisa futura a leitura dos relatórios produzidos pelos capuchinhos, sobretudo, os que estiveram entre os Apinajé.

Fontes

Carta Régia de 05 de setembro de 1811. Disponível em [http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-42292-5-setembro-1811-578529-publicacaooriginal-101469-pe.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg/sn/anterioresa1824/cartaregia-42292-5-setembro-1811-578529-publicacaooriginal-101469-pe.html)

MELLO, João Manuel de, Carta para o Conde de Oeiras 1760. “Subsídios para a História da Capitania de Goiaz”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 84, 1918.

Discurso com que o presidente da provincia de Goyaz fez a abertura da primeira sessão ordinaria da segunda legislatura da Assembléa Provincial no 1.o de julho de 1837. Goyaz, Typ. Provincial, 1837.

Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1835, o exm. presidente da mesma provincia, Joze Rodrigues Jardim. Meyaponte, Typ. Provincial, 1835.

Discurso com que o presidente da provincia de Goyaz fez a abertura da primeira sessão ordinaria da segunda legislatura da Assembléa Provincial no 1.o de julho de 1837. Goyaz, Typ. Provincial, 1837.

Relatorio que á Assembléa Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1839 o exm. presidente da mesma provincia, d. Joze de Assiz Mascarenhas. Goyaz, Typ. Provincial, 1839.

Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1840, o exm. presidente da mesma província Joze de Assiz Mascarenhas, 1840

Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1841, o exm. Vicepresidente da mesma provincia, Joze Rodrigues Jardim, 1841,

Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1842, o exm. presidente da mesma provincia, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo, 1842

Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1845, o exm. presidente da mesma província Joze de Assiz Mascarenhas, 1845

Relatorio que á Assembléa Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1847 o exm. presidente da mesma provincia, doutor Joaquim Ignacio Ramalho. Goyaz, Typ. Provincial, 1847.

Relatorio que á Assembléa Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1848 o exm. vice-presidente da mesma provincia, Antonio de Padua Fleury. Goyaz, Typ. Provincial, 1848

Falla que recitou o prsidente [sic] da provincia de Goyaz, o doutor Eduardo Olimpio Machado, n'abertura da Assembleia Legislativa da mesma provincia em o 1.o de maio de 1850. Goyaz, Typ. Provincial, 1850

Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1851 o exm. presidente da mesma provincia, doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes. Goyaz, Typ. Provincial, 1851.

Relatorio que á Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1854 o presidente da provincia, Antonio Candido da Cruz Machado. Goyaz, Typ. Provincial, 1854.

Relatorio que á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1855 o exm. presidente da provincia, Antonio Candido da Cruz Machado. Goyaz, Typ. Goyazense, 1855.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1856 pelo exm. presidente da provincia, dr. Antonio Augusto Pereira da Cunha. Goyaz, Typ. Goyazense, 1856.

Relatorio com que o vice-presidente da provincia de Goyaz, o exm. sr. dr. João Bonifacio Gomes de Siqueira, entregou a presidencia da mesma ao exm. sr. dr. Francisco Januario da Gama Cerqueira. Goyaz, Typ. Goyazense, 1857.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1858 pelo exm. presidente da provincia, dr. Francisco Januario da Gama Cerqueira. Goyaz, Typ. Goyazense, 1858.

Relatorio apresentado á Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1859 pelo exm. presidente, dr. Francisco Januario de Gama Cerqueira. Goyaz, Typ. Goyazense, 1859.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1861 pelo exm. presidente da provincia, José Martins Pereira de Alencastre. Rio de Janeiro, Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e Comp., 1861.

Relatorio que o exm sr. desembargador João Bonifacio Gomes de Siqueira, 1.o vice-presidente da provincia de Goyaz, leu na abertura da Assembléa Legislativa da mesma provincia, no dia 1.o de setembro de 1867. Goyaz, Typ. Provincial, 1870.

Relatorio que o exm. sr. desembargador João Bonifacio Gomes de Siqueira, 1o vice-presidente da provincia de Goyaz, leu na abertura da Assembléa Legislativa da mesma provincia no dia 1o de setembro de 1868. Goyaz, Typ. Provincial, 1869.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz a 1o de agosto de 1870 pelo exm. presidente da provincia, dr. Ernesto Augusto Pereira. Goyaz, Typ. Provincial, 1870.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo exm. sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em 1.o de junho de 1872. Goyaz, Typ. Provincial, 1872.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo exm.o sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em o 1.o de junho de 1873. Goyaz, Typ. Provincial, 1873.

Relatorio apresentado á Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz, pelo exm.o sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em 1.o de junho de 1874. Goyaz, Typ. Provincial, 1874.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo exm.o sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em 1.o de junho de 1875. Goyaz, Typ. Provincial, 1875.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo exm.o sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em 1.o de junho de 1876. Goyaz, Typ. Provincial, 1876.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz, pelo exm. sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em 1.o de junho de 1877. Goyaz, Typ. Provincial, 1877.

Relatorio apresentado pelo illm. e exm. sr. dr. Aristides de Souza Spinola, presidente da provincia á Assembléa L. Provincial de Goyaz no dia 1o de junho de 1879. [n.p.] Typ. Provincial, 1879.

Relatorio apresentado pelo illm. e exm. sr. dr. Aristides de Souza Spinola, presidente da provincia á Assembléa L. Provincial de Goyaz, no dia 1.o de março de 1880. Goyaz, Typ. Rovincial [sic], 1880.

Relatorio do presidente da provincia de Goyaz, no dia 3o de novembro de 1881.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz á 8 de abril de 1886 pelo exm. presidente da provincia, dr. Guilherme Francisco Cruz. Goyaz, Typ. Provincial, 1886.

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo exm. sr. vice-presidente, brigadeiro Felicissimo do Espirito Santo, no acto de sua installação em 7 de agosto de 1888. Goyaz, Typ. Provincial, [n.d.]

RIBEIRO, Francisco de Paula. Roteiro da viagem que fez o Capitão Francisco de Paula Ribeiro ás fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goiás no ano de 1815 em serviço de S. M. fidelíssima. *Revista Trimensal de História e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo X, 1º. Trimestre de 1848, p. 5-80.

_____. “Descrição do território dos Pastos Bons, nos sertões do Maranhão; propriedades dos seus terrenos, suas produções, caráter dos seus habitantes colonos, e estado atual dos seus estabelecimentos”. *Revista Trimensal de Historia e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XII, 1º. Trimestre de 1849, p. 41-86. Rio de Janeiro

TAGGIA Raphael de. (OfM) “Mappa dos índios Cherente e Chavante da nova povoação de Theresa Christina no Rio Tocantins e dos índios Charaós da aldêa de Pedro Affonso”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 19, 1854.

VIEIRA, Antonio “Sermão da primeira dominga da quaresma, Na cidade de S. Luís do Maranhão, ano de 1653.” *Sermões*. Vol. X Erechim: EDELBRA, 1998. Disponível em <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documents/0043-01941.html>

_____. “Cópia de uma carta para El- Rey nosso senhor, sobre as missões do ceará, do Maranhão, do Pará. 11 de fevereiro de 1670” *Revista Trimensal de História e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, 1842

_____” Carta ao rei D. Afonso VI”. Praias do Cumá, 21 de maio de 1661” in *Cartas do Padre Antônio Vieira. Coordenadas e anotadas por João lúcio de Azevedo*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. (2003). *Metamorfoses Indígenas. Identidade e Cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

_____. (2010). *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro. Editora FGV.

_____. (2012). “Os índios na História do Brasil no século XX: da invisibilidade ao protagonismo”. *Revista História Hoje*, v.01, n.02, p.21-39.

AMOROSO, Marta Rosa. (1997). “Mudança de Hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos”. *Rev. bras. Ci. Soc.* vol. 13 n. 37 São Paulo.

_____. (2001). “Nimuendajú às voltas com a história” *Revista de Antropologia*, vol. 44, n.2, São Paulo.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. (2006) *Os Akroá e outros povos indígenas na fronteira do sertão*. Goiânia, Kelps.

ARAÚJO, M. (2013). “Antropologia na Missão: relações entre a etnologia confessional de Padre Schmidt e a Antropologia Acadêmica”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1): 30-49.

AZANHA, G. e LADEIRA, M.E. Povo Apinajé. In: *Povos Indígenas do Brasil*. Instituto Socioambiental. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/apinaye> Acesso em julho de 2017.

BALDUS, H. (1954). “Introdução”. In: *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, Vol. 1, p. 9-24. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais.

CARNEIRO da CUNHA, M. (1992). *História dos Índios no Brasil* (org.), São Paulo, Fapesp/SMC, Companhia das Letras.

_____. (1993), “Les Études gé”. *L’Homme*, XXXIII (2-4), pp. 79-93.

CARVALHO Junior, Almir Diniz. *Índios Cristãos. A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutorado, IFCH-UNICAMP, 2005

CHAIM, Marivone Matos. (1983) *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*. São Paulo, Nobel.

CLASTRES, H. (1983) “Primitivimos e ciência do homem no século XVIII”. *Discurso*, n. 13, São Paulo: Polis, pp.187-208.

CURLY, Maria Odilia Dias. (1964). “Um texto de Cardim inédito em português? *Revista de História* 28 () 455-482.

DA MATTA, Roberto. (1976). *Um Mundo Dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis/RJ,.Ed. Vozes.

DA NEMBRO, Metódio. (1958), *Storia dell'attività missionaria nel Brasile*. Roma, InstitutumHistoricum Ord.Fr.Cap.

DOLES, Dalísia E. Martins. (1973). *As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX*. Goiânia, Editora Oriente.

GIRALDIN, Odair. (2000). *Axpên Pyrak. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinayé*. Tese de doutoramento, IFCH/UNICAMP. Campinas/SP.

FAUSTO, Boris. (2015). *História Concisa do Brasil*. Edusp, São Paulo.

HEMMING, John. (2007.) *Ouro vermelho*. Edusp, São Paulo.

_____. (2009). *Fronteira Amazônica: A derrota dos Índios Brasileiros*. Edusp, São Paulo.

KARASCH, Mary (1998 “Catequese e cativo. Política indigenista em Goiás: 1780-1889”. In: CARNEIRO da CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

KUPER, Adam.(2002). *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru. EDUSC

LEITE Serafim, (1945) *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, , v. VII.

LÉVI-STRAUSS, C.(2014) *Antropologia Estrutural I*. São Paulo, Cosac &Naify Portátil, 1ª reimpressão.

LOWIE, R. (1939). “Prefac”e. In: Nimuendajú, Curt. *The Apinayé*. Translated by Robert H. Lowie.The CatholicUniversityofAmerica Press. Washington, DC.

MARTIUS, Karl F. P. (1844) “Como se deve escrever a história do Brasil”. *Revista do Instituto Histórico geográfico Brasileiro*, T. 6, p. 381-403.

MAYBURY-LEWIS, D. (1988) “Estrutura e estratégias”. *Anuário Antropológico*, v. 11, n. 1, p. 117-129.

MELATTI, J. (1985) “Curt Nimuendajú e os Jê”. *Anuário de Antropologia – Série Antropológicas*, UNB, Brasília.

_____. (1999). “Nome”. In: *Povos Indígenas do Brasil*. Instituto Sócioambiental. Disponível no site: www.socioambiental.org.br Acesso em Março de 2017.

MONTEIRO, John M. (1994) *Negros da Terras. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____ (2001) *Tupis, Tapuias e historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência. Unicamp, Campinas.

NIMUENDAJÚ, C. (1983). *Os Apinajé*. Museu Emílio Goeldi. Belém/PA.

_____. (1939). *The Apinayé*. Translated by Robert H. Lowie. The Catholic University of America Press. Washington, DC.

_____. (1946). “Sugestões para pesquisas etnográficas entre os índios do Brasil”. *Revista de Sociologia*, VIII, n.1, p.36-44.

PALACIN, Luiz. (1976). *Goiás 1722-1822. Estrutura e conjuntura numa Capitania de Minas*. Goiás, Ed. Oriente, 2ª edição,

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das letras, 1998, pp. 115-132)

POHL, Johann Emanuel. (1976). *Viagem no Interior do Brasil*. São Paulo, Edusp.

POMPA, Cristina. (2003). *Religião como Tradução*. Bauru, Edusc

_____. (2006). “Para uma antropologia histórica das missões”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Globo, São Paulo.

_____”História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco. Séculos XVIII-XIX” in OLIVEIRA Filho, João Pacheco (org.). *A Presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 267-294.

_____. (2014). “Os índios entre Antropologia e História: a obra de John Manuel Monteiro”. *BIB*, São Paulo, nº 74, 2º semestre de 2012 (publicada em julho de 2014), pp. 61-79.

_____. (2014). “Religião e Civilização. Para uma História das Categorias de Construção da Alteridade Indígena no Brasil. Século XVI-XIX”. In: *Ciências Sociais em Diálogo. Cultura e diferença*. El Far, Alessandra, Barbosa, Andréa, Amadeo, Javier (Orgs.). São Paulo. Editora Fap – Unifesp.

RAVAGNANI Oswaldo Martins. (1987) “A agropecuária e os aldeamentos indígenas goianos”. São Paulo, *Perspectivas*, 9/10, pp. 119-143.

ROCHA, Leandro Mendes (Org.). (2001). *Atlas Histórico. Goiás Pré-colonial e colonial*. Editora CECAB, Goiânia.

ROCHA, Leandro Mendes. (1998). *O Estado e os Índios: Goiás 1850-1889*. Goiânia, Ed. UFG.

ROCHA, Raquel Pereira. (2012). *O “tempo do primeiro” e o “tempo de agora”. Transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/TO*. Tese de doutorado IFCH/UNICAMP. Campinas/SP.

SCHADEN, Egon. (1953). “A obra científica de Koch-Grünberg”. *Revista de Antropologia*, v. 1, n. 2, p. 133-136.

_____. (1956). “Karl Von Den Steinen e a exploração científica do Brasil”. *Revista de Antropologia*, v.4, n.2, São Paulo.

SCHRODER, P. (2011). “Curt Nimuendajú e os Museus Etnológicos na Alemanha”. *Revista Antropológicas*, ano 15, vol. 22.

SEEGER, A. (1982), “Sociedades dialéticas”. *Anuário Antropológico*, v. 5, n. 1, p. 305-312.

SZTUTMAN, Renato. (2002) “Do dois ao múltiplo na terra do um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis”. *Rev. Antropol.*, São Paulo , v. 45, n. 2, p. 443-476.

TAYLOR, A.C. (1984) “Americanismo tropical, uma fronteira fóssil da etnologia? In *Histoires de l'Anthropologie (XVIe – XXe siècles)*. Paris, Klincksieck, 1984, págs. 213-233 Tradução: Beatriz Perrone-Moisés.

WELPER, Elena Monteiro. (2002). *Curt Unkel Nimuendaju: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. UFRJ/PPGAS-MN; Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)